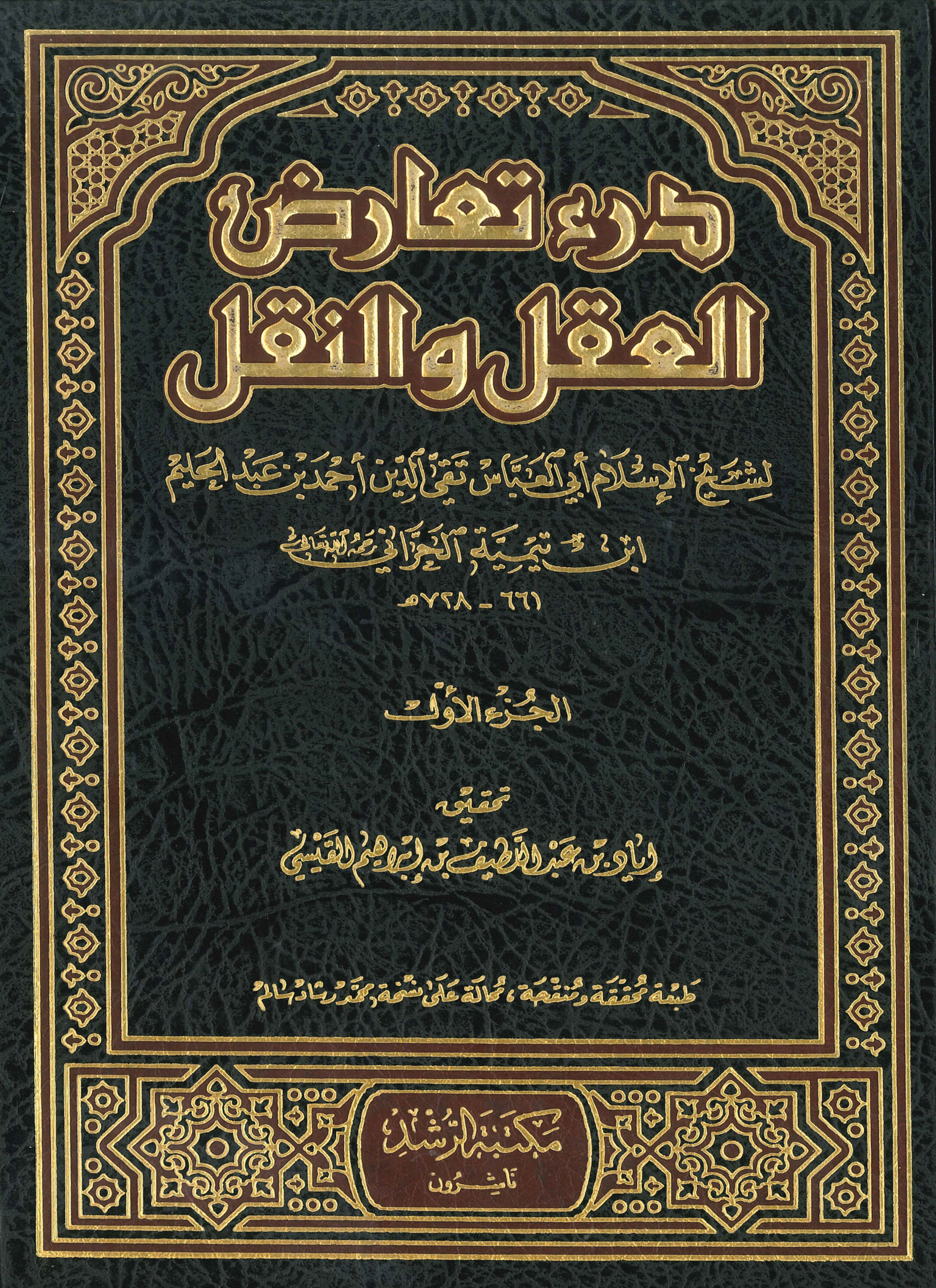


درء تعارض
العقل والنقل
لشيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم
ابن تيمية الحراني رحمه الله تعالى
٦٦١ - ٧٢٨هـ
الجزء الأول
تحقيق
إياد بن عبد اللطيف بن إبراهيم القيسي
طبعة محققة ومنقحة، محالة على نسخة محمد رشاد سالم
مكتبة الرشد
ناشرون

درء تعارض العقل والنقل

لشيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم

ابن تيمية الحراني رحمه الله تعالى

(٦٦١ - ٧٢٨هـ)

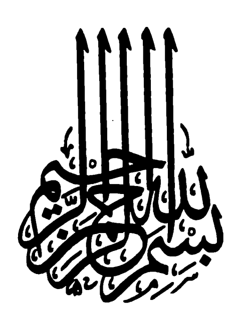
المقدمة

تحقيق

إياد بن عبد اللطيف بن إبراهيم القيسي

طبعة محققة ومنقحة، محالة على نسخة محمد رشاد سالم





الطبعة الأولى
١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م

مكتبة الرشد - ناشرون
المملكة العربية السعودية - الرياض
شارع الأمير عبد الله بن عبد الرحمن (طريق الحجاز)
ص.ب.: ١٧٥٢٢ الرياض ١١٤٩٤ - هاتف: ٤٥٩٣٤٥١ - فاكس: ٤٥٧٣٣٨١
E-mail: alrushd@alrushdryh.com
Website: www.rushd.com

فروع المكتبة داخل المملكة

★ الرياض: فرع طريق الملك فهد: هاتف: ٢٠٥١٥٠٠ - فاكس: ٢٠٥٢٣٠١
★ فرع مكة المكرمة: شارع الطائف: هاتف: ٥٥٨٥٤٠١ - فاكس: ٥٥٨٣٥٠٦
★ فرع المدينة المنورة: شارع أبي ذر الغفاري: هاتف: ٨٣٤٠٦٠٠ - فاكس: ٨٣٨٣٤٢٧
★ فرع جدة: ميدان الطائرة: هاتف: ٦٧٧٦٣٣١ - فاكس: ٦٧٧٦٣٥٤
★ فرع القصيم: بريدة - طريق المدينة: هاتف: ٣٢٤٢٢١٤ - فاكس: ٣٢٤١٣٥٨
★ فرع أبها: شارع الملك فيصل: تلفاكس: ٢٣١٧٣٠٧
★ فرع الدمام: شارع الخزان: هاتف: ٨١٥٠٥٦٦ - فاكس: ٨٤١٨٤٧٣
★ فرع حائل: هاتف: ٥٣٢٢٢٤٦ - فاكس: ٥٦٦٢٢٤٦

مكاتبنا بالخارج

★ القاهرة: مدينة نصر: هاتف: ٢٧٤٤٦٠٥ - موبايل: ٠١٠١٦٢٢٦٥٣
★ بيروت: بئر حسن: هاتف: ٠١/٨٥٨٥٠١ - موبايل: ٠٣/٥٥٤٣٥٣ - فاكس: ٠١/٨٥٨٥٠٢

قالوا في كتاب الدرء

قال العلامة ابن القيّم في طريق الهجرتين:

ومن أراد معرفة هذا فليقرأ كتاب شيخنا وهو «بيان موافقة العقل الصريح للنقل الصحيح»؛ فإنَّه كتابٌ لم يطرق العالم له نظير في بابه، فإنّه هَدَمَ فيه قواعد أهل الباطل مِنْ أسّها، فخرت عليهم سقوفه من فوقهم، وشيّد فيه قواعد أهل السُنّة والحديث، وأحكمها، ورفع أعلامها، وتجرّد لها لمجامع الطرق التي يعرف بها الحقّ؛ من العقل والنقل والفطرة والاعتبار، فجاءَ كتاباً لا يستغني عنه من نصح نفسه من أهل العلم عنه، فجزاه الله عن أهل العلم والإيمان أفضل الجزاء، وجزى العلم والإيمان عنه كذلك.

وقال في الصواعق المرسلة:

وقد أشفى شيخ الإسلام في هذا الباب بما لا مزيد عليه، وبيّن بطلان هذهِ الشبهة، وكسر هذا الطاغوت في كتابه الكبير ونحن نشير إلى كلمات يسيرة هي قطرة من بحره.

وقال في نونيته مادحاً هذا الكتاب:

فاقرأ تصانيف الإمام حقيقةً ... شيخ الوجودِ العالم الربّاني

أعني أبا العباس أحمد ذلك الـ ... ـبحر المحيطَ بسائرِ الخُلْجان

واقرأ كتاب «العقل والنقل» الذي ... ما في الوجود له نظيرٌ ثان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله مِنْ شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وآله وصحبه وسلّم.

أما بعد:

فهذا كتاب يعدُّ مِنْ أعظم ما ألّف شيخ الإسلام، حتى وصفه تلميذه ابن القيم أنه لم يطرق العالم له نظير في بابه، وهو كتاب كبير في حجمه ومضمونه، ردّ فيه شيخ الإسلام على أفكار كادت أن تهيمن على عقلية العالم الإسلامي آنذاك، ولولا أن المولى عزّ وجل استعمل هذا الإمام لكان العالم الإسلامي له شأن أسوأ مما هو عليه الآن.

ولم يكن شيخ الإسلام في كتابه راداً ومفنّداً فحسب، بل قعّد وأصّل قواعد في الفهم الإسلامي الصحيح ليكون منهاجاً لفهم الإسلام ومجدداً لأمر هذا الدين.

كما حوى الكتاب -وكعادة شيخ الإسلام- على شجون معرفية متعددة في موضوعات شتى دون الخروج على الموضوع الأصل، إلا وهو عدم تناقض العقل والنقل أو الشرع.

ولم يكن ردّ شيخ الإسلام على أفكار شاذّة غريبة، بل هي آراء تبناها أكابر علماء الأمة مما عرف اسمه وذاع صيته وتأثر به جمع غفير من المسلمين من أمثال الرازي والغزالي والجويني وأبوبكر بن العربي وغيرهم.

فنقض شيخ الإسلام أفكاراً بُهرجَت للأمة على أنها هي الإسلام، فنقض ودفع كل صعب متعسر من الأفكار وأعاد وجدد للناس سهولة وبساطة الإسلام وفطريتيه في

نفوس الخلق؛ لذلك كان شيخ الإسلام مسهّلاً للأمة أمر دينها مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴿١٧﴾﴾ [القمر:١٧].

ولم يكتف الكتاب على نقض فكرة واحدة بل نقض جملة من الأفكار والقواعد الفلسفية التي ولجت على دين الإسلام وكدَّرت صفاء هذا الدين العظيم.

ولم يكن نقضُه للفكرة رداً حجة بحجة بل أمام كلِّ حُجّة مِنْ حجَجِهم حُججٌ ووجوه من الرد عديدة، وصدق من قال إنه أتى على بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم.

ولما كان الرازي مقدم في هذا الفكر فكان التوجه لنقضه أولاً هو مقصد شيخ الإسلام وما دونه أيسر، لذلك فإن لشيخ الإسلام رد عليه أكثر من كتاب[1].

ولأنَّ الرازي كعادته يجمع مادة الفلاسفة ومن سبقه فيورد جُلَّ أو كلَّ حججهم، فنقضه وردّه يحقق رداً على كل الفكرة من كل وجوهها، ومرة أخرى أقول صدق ابن القيّم في نونيته إذ يقول:

واقرأ كتاب «العقل والنقل» الذي   ما في الوجود له نظير ثاني

وكذا صدق ابن عبدالهادي تلميذ شيخ الإسلام عندما وصف كتاب الدرء بأنه (كتاب حافل عظيم المقدار).

وصدقاً فالكتاب عظيم القدر والشأن، ولعلُّ بُعد تأثير الفلسفة -التي ولجت على العالم الإسلامي بعد عهد الترجمة- على جيلنا المعاصر، يجعل هذا الجيل لا يشعر بقيمة هذا الكتاب وما فعله في دحض أفكار المتكلمين. ولعل المحاولات الأخيرة من قبل

---

(١) فقد كتب «بيان تلبيس الجهمية» راداً على أفكار الرازي في «أساس التقديس».

بعض العلمانيين وبعض بقايا المعتزلة من الدكاترة والكتاب الذين يحاولون دفع النصوص الشرعية بتفسيرات وتأويلات، وتقديم العقل -زعموا- على الشرع، تجعل لهذا الكتاب أهمية كمرجع لهذا الجيل لفهم هذه القضية وعدم الوقوع في شبهاتهم الجديدة القديمة، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين.

المحقق

عنوان الكتاب:

ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية كتابنا هذا في عدة مواضع من مؤلفاته:

• فذكره في «منهاج السنة» (٢/ ٣٠٩) (٣/ ٣٦٥) (٥/ ٢٧٥، ٤٢٣، ٤٤١).

• الجواب الصحيح (٥/ ١٢٩).

• النبوات (٥٥).

• الصفدية (٢/ ٤٢، ٣٢٦).

• الرد على المنطقيين (٢٥٣، ٣٧٣).

• مجموع الفتاوى (١١/ ٢٢٧) (١٦/ ٤٣٣).

كما ذكره كل من ترجم[1] لشيخ الإسلام وسرد مصنفاته مثل.

• ابن عبدالهادي في «العقود الدرية» (٢٥)، و«مختصر طبقات علماء الحديث» (٢٥٦).

• ابن مرِّي الحنبلي في رسالته (١٥٧).

• ابن رشيق الحنبلي في أسماء مؤلفات شيخ الإسلام (٢٩٥).

• ابن رجب الجنبلي في «الذيل على طبقات الحنابلة» (٤٨٢).

• ابن الوردي في «تتمة المختصر» (٣٣٣).

---

(١) نقلت من أرقام كتاب «الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون» جمع محمد عزير شمس وعلي بن محمد العمران.

- الصفدي في «أعيان العصر» (٢٥٤)، و«الوافي بالوفيات» (٣٧٧).
- ابن شاكر الكتبي في «فوات الوفيات» (٣٩١).
- والعليمي في «المنهج الأحمد» (٦٠٩)، و«الدر المنضد» (٦١٩).
- وصديق حسن خان في «أبجد العلوم» (٧٠٧).
- ونعمان الألوسي في «جلاء العينين» (٧٣١).
- والبغدادي في «هدية العارفين» (١/ ٥٦).
- والبزار في «الأعلام العلية» (٢٣، ٢٥، ٣٣).
- وابن ناصر الدين في «الرد الوافر» (١٣٢).

وقد سمي الكتاب بعدة أسماء منها:

«درء تعارض العقل والنقل»

وسمّاه بذلك شيخ الإسلام نفسه.

- في «منهاج السنة» (٣/ ٣٦٥)، (٥/ ٤٢٣، ٤٤١)، وفي «المجموع» (١٦/ ٤٣٣)، وفي «الصفدية» (٢/ ٤٢، ٣٢٦)، وفي «الرد على المنطقيين» (٢٧٣).
- تلميذه ابن عبدالهادي في «العقود الدرية» (٢٥- ٢٦).
- وفي «مختصر طبقات علماء الحديث» (٢٥٦).
- وتلميذه ابن رشيق في «أسماء مؤلفات شيخ الإسلام» (٢٩٥).
- وتلميذ تلميذه ابن رجب في «الذيل» (٤٨٢).
- والعليمي في «المنهج الأحمد» (٦٠٩)، وفي «الدر المنضد» (٦١٩).

- وأحمد بن إبراهيم بن عيسى في «شرح القصيدة النونية» (٢/ ٢٥٦).

وهكذا ورد في بعض المخطوطات.

«درء تعارض الشرع والنقل»

- وسماه بذلك:

شيخ الإسلام نفسه في «الرد على المنطقيين» (٣٢٤).

- وفي مجموع الفتاوى (٩/ ٢٢٧).

- وفي «الجواب الصحيح» (٥/ ١٢٩).

ولا فرق بين «الشرع» و«النقل».

«منع تعارض العقل والنقل»

- سماه بذلك شيخ الإسلام نفسه في «النبوات» (٥٥).

«رد تعارض العقل والنقل»

- سماه في «منهاج السنة» (٢/ ٣٠٩).

- مجموع الفتاوى (١١/ ٢٢٧) في رسالة «الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان».

وقد ورد في الطبعة القديمة للجواب الصحيح «رد تعارض العقل والشرع».

«فسطاط الإنصاف والعدل في درء تعارض العقل والنقل»

هكذا ورد في بعض المخطوطات منها المخطوط العراقية التي أثبت صورتها.

«الموافقة بين المعقول والمنقول»

سماه بذلك تلميذه في «الأعلام العلية» (٣٣).

- وابن الوردي في «تتمة المختصر» (٣٣٣).

- وابن ناصر الدين في «الرد الوافر» (١٣٢).

- وصديق حسن خان في «أبجد العلوم» (٧٠٧).

- وكذا نقل ابن عبدالهادي في «العقود الدرية» (٤١) عن الذهبي ذلك.

«تعارض العقل والنقل»

وممن سماه بذلك:

ابن تيمية نفسه في «الرد على المنطقيين» (٢٥٣).

- الصفدي في «الوافي بالوفيات» (٣٧٧)، و«أعيان النصر» (٣٥٤).

- وابن شاكر الكتبي في «فوات الوفيات» (٣٩١).

- نعمان الآلوسي في «جلاء العينين» (٧٣١).

- البغدادي في «هدية العارفين» (١/ ٥٦).

«الجمع بين العقل والنقل»

- ورد ذلك في «الأعلام العلية» للبزار (٢٣، ٢٥).

- في بعض المخطوطات.

- في بعض المخطوطات «الجمع بين المعقول والمنقول».

«العقل والنقل»

كما في نونية ابن القيم. وفي بعض المخطوطات.

«بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»

كما في النسخة المطبوعة.

وورد كذلك في بعض المخطوطات.

هذه هي الأسماء التي وردت في الكتاب وكلّها تحمل مضموناً واحداً وهو: «درء تعارض العقل والنقل» وهو اختيار الدكتور الفاضل محمد رشاد سالم عليه الرحمة والرضوان واسكنه المولى فسيح الجنان.

وهو الصواب ولله الحمد والمنّة.

أما عدد أجزاء الكتاب أو مجلداته حسبما وصفه مَنْ ترجم لشيخ الإسلام فهي:

• مجلدين، هكذا وصفه الذهبي كما في «العقود الدرية» (٤١)، وابن الوردي في «تتمة المختصر» (٣٢٩). وصديق حسن خان في «أبجد العلوم» (٧٠٧).

• أربع مجلدات، كما قال ابن عبدالهادي في «العقود» (٤١) وفي:

- مختصر طبقات علماء الحديث (٢٥٦).

- وابن رشيِّق (٢٩٥).

- والصفدي في «أعيان العصر» (٣٥٤)، و«الوافي بالوفيات» (٣٧٧).

- وابن شاكر في «فوات الوفيات» (٣٩١).

- وابن رجب في «الذيل» (٤٨٢).

- والعليمي في «المنهج لأحمد» (٦٠٩)، و«الدر المنضد» (٦١٩).

- ونعمان الألوسي في «جلاء العينين» (٧٣١).

• بينما وصفه البزار في «الأعلام العلية» (٢٣) بأنه سبع مجلدات ومنه نقل مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي في «الكواكب الدرية».

تاريخ تأليف الكتاب[١]:

يذكر ابن تيمية في كتابنا هذا ما يلي[٢]: «وقد بسطنا الكلام على [ما زعمه هؤلاء من أن الاستدلال بالأدلة السمعية موقوف على مقدمات] ظنية..، وقد كنا صنفنا في فساد هذا الكلام مصنفاً قديماً من نحو ثلاثين سنة، وذكرنا طرفا من بيان فساده في الكلام على «المحصل» وفي غير ذلك».

وكنت قد ذكرت في مقدمة «منهاج السنة»[٣] ما يلي: «فإذا افترضنا أنه ألف الكتاب الأول وهو في العشرين من عمره تقريباً، فإن كتاب «درء تعارض العقل والنقل» يكون قد أُلّف وابن تيمية يقارب الخمسين عاماً، ونحن نعلم أن ابن تيمية ولد سنة ٦٦١هـ، فيكون قد ألف كتاب «العقل والنقل» حوالي سنة ٧١٠هـ».

وهذا -بالطبع- على أساس افتراض أقل سِنٍ يمكن أن يؤلف فيها ابن تيمية كتابه الأول.

---

(١) هذا الفصل من مقدمة الدكتور رشاد سالم رحمه الله ذلك أنّي لا أملك شيئاً غير الذي قاله، فكان نقله كاملاً هو الأولى، وقد نقلت النص كاملاً مع هوامشه.

(٢) (ص ٢٢)، وقد استنتج الأستاذ عبدالرحمن الوكيل في مقدمته لطبعة السنة المحمدية (ص ٥٦) من ذلك أن ابن تيمية ألف كتابه وقد قارب الستين.

(٣) (ص ١٦) (م).

غير أننا نملك دليلاً واضحاً يمكن أن نستنتج منه تاريخ تأليف الكتاب بصورة أدق وأقرب إلى الصواب. وقد سبق أن نقلنا عن ابن عبدالهادي أن ابن تيمية: «له كتاب في نحو مجلد أجاب فيه عما أورده كمال الدين بن الشريشي على هذا الكتاب»[1].

فإذا علمنا أن كمال الدين بن الشريشي[2] توفي سنة (٧١٨هـ)، وقدرنا أنه ألف كتابه في الرد على كتاب «درء تعارض العقل والنقل» سنة وفاته -على الأكثر- فيكون كتاب ابن تيمية قد ألّف، على أبعد التقديرات، قبل شوال سنة (٧١٨هـ).

وعلى ذلك يمكننا أن نبدأ فنقول إن كتابنا ألف فيما بين سنتي (٧١٠ و٧١٨ هـ).

وقد قضى ابن تيمية سبع سنوات في مصر (٧٠٥- ٧١٢هـ) سجن فيها مرتين وكانت سنوات مضطربة، ثم عاد إلى دمشق في أول يوم من شهر ذي القعدة سنة (٧١٢هـ)[3] واستقر فيها وتفرغ للتأليف، ويحدثنا ابن عبدالهادي عن ذلك فيقول[4] :

«ثم إن الشيخ رحمه الله بعد وصوله من مصر إلى دمشق واستقراره بها، لم يزل ملازماً للاشتغال والأشغال، ونشر العلم وتصنيف الكتب، وإفتاء الناس بالكلام والكتابة المطوّلة وغيرها، ونفع الخلق والإحسان إليهم، والاجتهاد في الأحكام الشرعية».

---

(١) العقود الدرية»، (ص٢٦). وذكر ذلك أيضاً ابن القيم، والصفدي، وابن شاكر، وابن رجب في المواضع السابق ذكرها من مراجعهم، انظر ما سبق (ص ٤ – ٥).

(٢) كمال الدين أحمد بن جمال الدين محمد بن أحمد الشريشي الوايلي البكري الشافعي وكيل بيت المال وشيخ دار الحديث وشيخ الرباط الناصري، ولد سنة (٦٥٣هـ) وتوفي في شوال (٧١٨هـ)، وهو متوجه إلى الحج. أنظر ترجمته في: «شذرات الذهب» (٦/ ٤٧)؛ الدرر الكامنة» (١/ ٢٦٧- ٢٦٨)؛ «فوات الوفيات» (١/ ١٠٩).

(٣) «العقود الدرية»، (ص ٢٩٠).

(٤) المرجع السابق، (ص ٣٢١).

ولذلك فإننا نستبعد أن يكون هذا الكتاب قد أُلِّف بمصر، ونرجح أن يكون قد أُلِّف في هذه الفترة، ولعلَّ مما يؤكد هذا الذي رجحناه أن ابن تيمية يتكلم في (ص ٢٥) (جـ ١) من كتابنا هذا فيقول: «ولما كنت بالديار المصرية سألني من فضلائها.. إلخ» ولو كان بمصر وهو يكتب كتابنا ما قال هذا الكلام.

ويمكننا أن نعود فنحدد تاريخ التأليف بصورة أدق فنقول إنها بين سنتي (٧١٣-٧١٧ هـ)، وذلك إذا لاحظنا أنه وصل إلى دمشق في آخر سنة (٧١٢هـ)، وأن ابن الشريشي احتاج إلى وقت يقرأ فيه كتاب ابن تيمية، ثم يؤلف فيه كتاباً في الرد عليه، وذلك قبل وفاته في شوال سنة (٧١٨هـ).

وابن الشريشي كان مقيماً بدمشق. ويحدثنا ابن كثير عنه فيقول: إنه تولى في صفر سنة (٧٠٣ هـ) نظارة الجامع الأموي ثم عزل نفسه في رجب من السنة نفسها[1]، ولما قدم الأفرم نائب السلطة إلى دمشق تكلموا معه: «فعين الخطابة لشرف الدين الفزاري، وعين الشامية البرانية ودار الحديث للشيخ كمال الدين بن الشريشي، وذلك بإشارة الشيخ تقي الدين بن تيمية»[2].

ويذكر لنا ابن كثير من أحداث سنة (٧٠٨ هـ) أن ابن الشريشي عزل فيها نفسه عن وكالة بيت المال ولم يقبل أن يعود إليها، واستمر معزولاً إلى يوم عاشوراء من السنة الآتية (سنة ٧٠٩ هـ)، وجُدد تقليده وخلع عليه في الدولة الجديدة»[3].

---

(١) «البداية والنهاية» (١٤/ ٢٨).

(٢) نفس المرجع ونفس الصفحة.

(٣) نفس المرجع (١٤/ ٤٨).

وهذا كله يجعلنا نرجح أن ابن الشريشي ألف كتابه في الرد على ابن تيمية في دمشق وبعد عودة ابن تيمية إليها كما سبق أن اوضحنا.

موضوع الكتاب[1]:

يبدأ ابن تيمية هذا الكتاب -بعد الخطبة- بما يلي:

«قول القائل: إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل، أو النقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات، فإما أن يُجمع بينهما، وهو محال، لأنه جمع بين النقيضين؛ وإما أن يُردا جميعاً، وإما أن يقدم السمع، وهو محال، لأن العقل أصل النقل، فلو قدَّمناه عليه كان ذلك قدحاً في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحاً في النقل والعقل جميعاً، فوجب تقديم العقل، ثم النقل إما أن يتأول، وإما أن يفوض. وأما إذا تعارضا تعارض الضدين امتنع الجمع بينهما، ولم يمتنع ارتفاعهما».

ويقول ابن تيمية إن هذا هو «قانون كلي» عند الرازي وأتباعه[2]، وإن طائفة قد سبقتهم إليه منهم الغزالي والقاضي أبوبكر بن العربي والجويني والباقلاني[3].

---

(١) هذا العنوان من مقدمة رشاد سالم رحمه الله فقد وصف الموضوع بما يغني عن كلامي، وأين لمثلي أن يفهم الكتاب مثلما فهمه هذا الرجل العظيم؛ إلا أن يكون تشبعاً منّي بما لا أعط، أو سرقة مبطنة، أو دعوى عريضة، ولا أمتلك ولله الحمد خلقاً كهذا، وإني ولله الحمد، أعرف قدر نفسي وحجمها؛ لذا نقلت الموضوع منه مع حواشيه.

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (ص ٤).

(٣) نفس المرجع، (ص ٥ - ٦).

وهؤلاء المتكلمة أهون شأناً من الجهمية والفلاسفة الذين يزعمون أن نصوص الأنبياء غير مطابقة للحقيقة، وإنما كذبها الأنبياء على العوام؛ لأن من مصلحة العوام أن يخاطبوا بما يوافق عقولهم. وقد وضع الفلاسفة قانونهم على هذا الأصل، كالقانون الذي ذكره ابن سينا في رسالته الأضحوية[1] ، وهو في الجملة رأى الفلاسفة ومتفلسفة الصوفية مثل ابن عربي وابن سبعين والسهروردي المقتول وملاحدة الإسماعيلية وأصحاب رسائل إخوان الصفاء[2].

والنص الذي أورده ابن تيمية في مستهل كتابه هو تلخيص لكلام الرازي في كتبه المختلفة في هذه النقطة.

يقول الرازي في كتابه «أساس التقديس في علم الكلام»[3]: «اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة:

إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين، وهو محال.

وإما أن يبطل، فيلزم تكذيب النقيضين، وهو محال.

وإما أن يصدق الظواهر النقلية ويكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل.

لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ، وظهور المعجزات على

---

(١) «درء.. » (ص٩).

(٢) «درء.. » (ص ١٠ – ١١).

(٣) (ص ١٧٢ – ١٧٣)، ط. مصطفى الحلبي، القاهرة (١٣٥٤ هـ/ ١٩٣٥م).

محمد ﷺ، ولو جوَّزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهماً غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة.

فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضى إلى القدح في العقل والنقل معاً، وأنه باطل.

ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال إنها غير صحيحة، أو يقال إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها.

ثم إن جوَّزنا التأويل، واشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل، إن لم يجز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى.

فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات، وبالله التوفيق».

ويقول الرازي في كتابه «المطالب العالية»[1]:

«الثامن: ويتوقف على سلامتها عن المعارض العقلي، وأن آيات التشبيه كثيرة، ولكنها لما كانت معارضة بالدلائل العقلية لا جرم أوجبنا صرفها عن ظواهرها، فكذا ها هنا.

وأيضاً فعند حصول التعارض بين ظواهر النقل وقواطع العقل: لا يمكن تصديقها معاً، وإلا لزم تصديق النقيضين.

ولا ترجيح النقل على القواطع العقلية؛ لأن النقل لا يمكن التصديق به إلا بالدلائل العقلية، فترجح النقل على العقل يقتضى الطعن في العقل.

---

(١) مخطوط رقم (٤٥) توحيد (م) بدار الكتب، (ص ٣١٠).

ولما كان العقل أصلاً للنقل، كان الطعن في العقل موجباً للطعن في العقل والنقل معاً، وإنه محال.

فلم يبق إلا القسم الرابع، وهو القطع لمقتضيات الدلائل العقلية القطعية، وحمل الظواهر النقلية على التأويل.

فثبت بهذا أن الدلائل النقلية يتوقف الحكم بمقتضياتها على عدم المعارض العقلي، إلا أن ذلك مظنون لا معلوم»[١].

ويقول الرازي في كتابه «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين»[٢]:

«مسألة: الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة: عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ، وإعرابها وتصريفها، وعدم الاشتراك، والمجاز، والنقل، والتخصيص بالأشخاص والأزمنة، وعدم الإضمار، والتأخير والتقديم، والنسخ، وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح عليه، إذ ترجيح النقل على العقل يقتضى القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره إليه، وإذا كان المنتج ظنياً فما ظنك بالنتيجة»[٣].

وأما في كتاب «نهاية العقول» فيقول[٤]:

«.. وذلك أنا لو قدرنا قيام الدليل العقلي القاطع على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعي، فلا خلاف من أهل التحقيق أنه يجب تأويل الدليل السمعي، لأنه إذا

---

(١) وانظر أيضاً نفس المرجع، (ظ ٣٠٩).

(٢) (ص ٣١)، (ط، الحسينية، القاهرة، ١٣٢٣).

(٣) وانظر أيضاً (ص ٣١- ٣٢)؛ «كتاب معالم أصول الدين» (على هامش الكتاب السابق)، (ص ٩).

(٤) مخطوط بدار الكتب رقم (٧٤٨) عقائد، (ظ ١٣).

لم يمكن الجمع بين ظاهر النقل وبين مقتضى دليل العقل، فإما أن يُكذب العقل، أو يؤول النقل.

فإن كذبنا العقل، مع أن النقل لا يمكن إثباته إلا بالعقل، فإن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة ليس إلا بالعقل، فحينئذ تكون صحة النقل متفرعة على ما يجوز فساده وبطلانه»؟

على أن هذا «القانون الكلي» لم يبتدعه الرازي، وإنما أخذه عمَّن سبقه، وخاصة الغزالي في رسالة «قانون التأويل» وفيها يسأله سائل عن بيان معنى قول رسول الله ﷺ: «إن الشيطان يجري من أحدكم مجرى الدم..»، وهل من سبيل إلى الجمع بين هذا القول من الشرع في الجن والشياطين، وبين قول الفلاسفة: إنها أمثلة وعبارة عن الأخلاط الأربعة التي في داخل الأجسام لتدبيرها.. إلخ»[1].

يذكر الغزالي في رده على السائل عدة وصايا، الوصية الثانية منها هي: «أن لا يكذِّب برهان العقل أصلاً، فإن العقل لا يكذب، ولو كذب العقل فلعله كذب في إثبات الشرع، إذ به عرفنا الشرع، فكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكي الكاذب، والشرع شاهد بالتفاصيل، والعقل مزكي الشرع.. وإذا قيل لك: إن الأعمال توزن، علمت أن الأعمال عرض فلا يوزن، فلا بدَّ من التأويل، وإذا سمعت أن: الموت يؤتى به في صورة كبش أملح فيذبح، علمت أنه مؤول، إذ الموت عرض لا يؤتى به.. »[2].

وأما الوصية الثالثة فهي: «أن يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات، فإن الحكم على مراد الله سبحانه، ومراد رسوله ﷺ بالظن والتخمين خطر، فإنما تعلم

---

(١) قانون التأويل، (ص ٤) (ط، عزت الحسيني، القاهرة، ١٣٥٩هـ/ ١٩٤٠م).

(٢) المرجع السابق، (ص ١٠- ١١).

مراد المتكلم بإظهار مراده، فإذا لم يظهر، فمن أين تعلم مراده، إلا أن تنحصر وجوه الاحتمالات، ويبطل الجميع إلا واحداً، فيتعين الواحد بالبرهان. ولكن وجوه الاحتمالات في كلام العرب، وطرق التوسع فيها كثير، فمتى ينحصر ذلك؟ فالتوقف في التأويل أسلم»[1].

وقد ذكر ابن تيمية في مستهل كتابه قانون الرازي الكلى ثم ذكر أن الغزالي سبقه إليه، وأن الغزالي سبقه آخرون مثل الباقلاني والجويني[2].

وقد خصص الجويني باباً في كتابه «الإرشاد» أسماه: «باب القول في السمعيات» قال في أوله[3]: «اعلموا -وفقكم الله أن أصول العقائد تنقسم إلى ما يدرك عقلاً، ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعاً؛ وإلى ما يدرك سمعاً، ولا يتقدر إدراكه عقلاً، وإلى ما يجوز إدراكه سمعاً وعقلاً».

وبعد أن تكلم الجويني عن الأقسام الثلاثة قال: «فإذا ثبتت هذه المقدمة فيتعين بعدها على كل معتن بالدين واثق بعقله أن ينظر فيما تعلقت به الأدلة السمعية، فإن صادفه غير مستحيل في العقل، وكانت الأدلة السمعية قاطعة في طرقها، لا مجال للاحتمال في ثبوت أصولها ولا في تأويلها، فما هذا سبيله فلا وجه إلا القطع به.

وإن لم تثبت الأدلة السمعية بطرق قاطعة، ولم يكن مضمونها مستحيلاً في العقل، وثبتت أصولها قطعاً، ولكن طريق التأويل يجول فيها، فلا سبيل إلى القطع، ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت ما دل الدليل السمعي على ثبوته، وإن لم يكن قاطعاً، وإن

---

(١) نفس المرجع، (ص ١١).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل»، (ص ٦).

(٣) (ص ٣٥٨)، ط الخانجي، (١٣٦٩، ١٩٥٠).

كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفاً لقضية العقل، فهو مردود قطعاً بأن الشرع لا يخالف العقل، ولا يتصور في هذا القسم ثبوت سمع قاطع، ولا خفاء به».

وقد تابع المتكلمون الفلاسفة وتأثروا بهم، حتى الغزالي نفسه الذي قال عنه تلميذه القاضي ابن العربي: «شيخنا أبوحامد دخل في بطون الفلاسفة، ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر»[1]، وقال عنه آخرون إنه أمرضه «الشفاء»، أي كتاب «الشفاء» لابن سينا.

وقد أشار ابن تيمية إلى الفلاسفة وقال إنهم يسلكون طريقة التبديل مثل المتكلمين، ولكنهم أهل الوهم والتخييل، والمتكلمون هم أهل التحريف والتأويل[2].

وذكر ابن تيمية أن ابن سينا وأمثاله وضعوا قانوناً خاصاً بهم في التأويل، كالقانون الذي ذكره في «رسالته الأضحوية»[3].

فإذا رجعنا إلى ابن سينا في كتابه «رسالة أضحوية في أمر المعاد» وجدناه يقول[4]:

«أما أمر الشرع فينبغي أن يعلم فيه قانون واحد، وهو أن الشرع والملل الآتية على لسان نبي من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة.

ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه في صحة التوحيد - من الإقرار بالصانع موحداً مقدساً عن: الكم والكيف والأين والمتى والوضع والتغير، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع، أو يكون

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل»، (ص ٥).

(٢) نفس المرجع، (ص٨، ١٢).

(٣) نفس المرجع، (ص٩).

(٤) (ص ٤٤- ٥١)، تحقيق د. سليمان دينا، ط، دار الفكر العربي، (١٣٦٨ هـ/ ١٩٤٩م).

لها جزء وجودي كمي أو معنوي، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخلة، ولا بحيث تصح الإشارة إليه أنها هناك –ممتنع إلقاؤه إلى الجمهور.

ولو ألقى هذا –على هذه الصورة– إلى العرب العاربة، أو العبرانيين والأجلاف، لتسارعوا إلى العناد، واتفقوا على أن الإيمان المدعو إليه إيمان معدوم أصلاً.

ولهذا ورد التوحيد تشبيهاً كله؛ ثم لم يرد في القرآن من الإشارة إلى هذا الأمر الأهم شيء، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل، بل أتى بعضه على سبيل التشبيه في الظاهر، وبعضه تنزيهاً مطلقاً عاماً جداً لا تخصيص ولا تفسير له.

وأما أخبار التشبيه فأكثر من أن تحصى، ولكن القوم لا يقبلونها.

وإذا كان الأمر في التوحيد هكذا، فكيف فيما هو بعده من الأمور الاعتقادية؟!

ولبعض الناس أن يقولوا إن للعرب توسعاً في الكلام ومجازاً، وأن ألفاظ التشبيه مثل: اليد، والوجه، والإتيان في ظلل من الغمام، والمجيء، والذهاب، والضحك، والحياة، والغضب؛ صحيحة؛ ولكن نحو الاستعمال وجهة العبارة يدل على استعمالها استعارة ومجازاً، ويدل على استعمالها غير مجاز ولا مستعارة بل محققة.. ثم هب أن هذه كلها مأخوذة على الاستعارة، فأين النصوص المشيرة إلى التصريح بالتوحيد المحض، .. وأين الإشارة إلى الدقيق من المعاني المستندة إلى علم التوحيد، مثل أنه: عالم بالذات، أو عالم بعلم.. فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون، مقرباً ما لا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل، ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع ألبتة.

وكيف يكون ظاهر الشرع حجة في هذا الباب، ولو فرضنا الأمور الأخروية روحانية غير مجسمة، بعيدة عن إدراك بداية الأذهان لحقيقتها، لم يكن سبيل الشرائع في الدعوة إليها والتحذير عنها منهياً بالدلالة عليها، بل بالتعبير عنها بوجوه من

التمثيلات المقربة إلى الأفهام.. فهذا كله هو الكلام على تعريف من طلب أن يكون خاصاً من الناس لا عاماً، أن ظاهر الشرائع غير محتج به[1] في مثل هذه الأبواب».

ويكفينا بعد ذلك في الكلام عن موقف سائر الفلاسفة من هذه القضية، أن نعرض بإيجاز لكلام ابن رشد الذي يقول في كتابه «مناهج الأدلة في عقادئ الملة»[2]:

«.. إن الشريعة قسمان: ظاهر ومؤول، وإن الظاهر منها هو فرض الجمهور، وإن المؤول هو فرض العلماء، وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله، وإنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور».

ويقول ابن رشد أيضاً في كتابه «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»[3]: «.. فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سُكت عنه في الشرع أو عُرف به.. وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان أو مخالفاً، فإن كان موافقاً فلا قول هناك، وإن كان مخالفاً طلب هناك تأويله.. ونحن نقطع أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي».

فهذه الأقاويل وأمثالها هي التي دفعت ابن تيمية إلى تأليف كتاب «درء تعارض العقل والنقل» ليرد عليها، ثم ليبين الموقف الصحيح في هذه القضية.

---

(١) في الأصل (ص ٥١): محتج به، والتصويب من كما بينا كما سيأتي في موضعه في الجزء الثالث بإذن الله.

(٢) (ص ١٣٢ - ١٣٣)، تحقيق د. محمود قاسم، ط، الأنجلو، (١٩٦٤م).

(٣) (ص ١٥ - ١٦)، ط. صبيح، (١٣٥٣هـ/ ١٩٣٥م).

ويبين ابن تيمية ذلك بوضوح فيقول[1]:

«ولما كان بيان مراد الرسول ﷺ في هذه الأبواب لا يتم إلا بدفع المعارض العقلي، وامتناع تقديم ذلك على نصوص الأنبياء، بيَّنا في هذا الكتاب فساد القانون الفاسد الذي صدُّوا به الناس عن سبيل الله، وعن فهم مراد الرسول وتصديقه فيما أخبر».

ويذكر ابن تيمية أنه ألف من قبل مصنفين في تقرير الأدلة السمعية وبيان أنها قد تفيد اليقين والقطع، أما كتابنا هذا فهو «في بيان انتفاء المعارض العقلي، وإبطال قول من زعم تقديم الأدلة العقلية مطلقاً»[2].

ويرد ابن تيمية على «قانون التأويل الكلي» من وجوه عديدة بلغت أربعة وأربعين وجهاً، ترتيبها كما يلي:

يبدأ الوجه الأول من هذه الوجوه في (ص ٨٦) من الجزء الأول.

والثاني يقع في (ص ٨٧).

والثالث: (ص ٨٧- ١٣٤).

والرابع: (ص ١٣٤ - ١٣٧).

والخامس: (ص ١٣٧ - ١٣٨).

والسادس: (ص ١٣٨ - ١٤٤).

والسابع: (ص ١٤٤ - ١٤٨).

---

(١) «درء.. » (ص١٨).

(٢) أنظر (ص ١٩ - ٢٠).

والثامن: (ص ١٤٨- ١٥٦).

والتاسع: (ص ١٥٦- ١٧٠).

والعاشر: (ص ١٧٠- ١٩٢).

والحادي عشر: (ص ١٩٢- ١٩٤).

والثاني عشر: (ص ١٩٤- ١٩٥).

والثالث عشر: (ص١٩٥).

والرابع عشر: (ص ١٩٥- ١٩٨).

والخامس عشر: (ص ١٩٨- ٢٠١).

والسادس عشر: (ص ٢٠١- ٢٠٨).

والسابع عشر: (ص ٢٠٨- ٢٨٠).

والثامن عشر: (ص ٢٨٠- ٣٣٠).

ويبدأ الوجه التاسع عشر في (ص ٣٢٠) من الجزء الأول، ثم ينتقل ابن تيمية إلى موضوعات هي بمثابة استطرادات تتصل ببيان فساد القانون وفساد آراء المبتدعة من متكلمين وفلاسفة، مثل استدلالهم بحدوث الحركات والأعراض، ومثل كلامهم عن الترجيح بلا مرجح، وعن التسلسل في الحوادث وغير ذلك من الموضوعات التي تتصل بقولهم بقدم العالم.

وقد ارتبطت هذه الموضوعات أخرى هي تطبيقات على القواعد التي يقول بها ابن تيمية، ولذلك نجده في الجزئين الأول والثاني يعرض لأكثر المشكلات الكلامية مثل مشكلة كلام الله والاستواء والعلو، وحلول الحوادث بذاته تعالى وغير ذلك من المشكلات.

ويبدأ الوجه العشرون مع بداية الجزء الثالث من الكتاب، وتستمر سائر الوجوه كلها في هذا الجزء إلى (ص ١٢٩) (مخطوطة دبلن) حيث نجد الوجه الأخير (الرابع والأربعين).

ولا يمكنني هنا أن أعرض لموضوعات الكتاب وأبوابه المختلفة، ولكن اكتفى بالإشارة إلى النقاط الهامة التي جاءت في الكتاب وخاصة في الجزء المخطوط.

لقد شغلت مسألة «العلو» جزءاً كبيراً من الكتاب، وتعرض ابن تيمية لما يذكره الرازي عن «الجهة» و«الفوقية»، كما تعرض لما يذكره ابن سينا في كتابه «الإشارات والتنبيهات» عن القضايا الوهمية أو الوهميات، ومنها الاعتقاد بوجود الله سبحانه في جهة، وأنه يمكن الإشارة إليه. وقد أسهب ابن تيمية في تفنيد كلام الرازي وابن سينا، واستشهد في كلامه بنصوص كثيرة من كتب أئمة أهل السنة والسلف في تأييد وجهة نظره وفي ذم آراء المبتدعة وذم علم الكلام وأهله.

ولعل أهم موضوع عرض له ابن تيمية بعد ذلك هو الكلام عن إثبات وجود الله سبحانه، وعن طريقة معرفة الله تعالى وهل النظر واجب في ذلك أم أن معرفته سبحانه فطرية وضرورية، وقد أداها هذا البحث إلى استطرادات هامة وقيمة، وتعد بحق من أروع وأعظم ما كتب في مسائل النظر العقلي الإسلامي.

وهو بهذا الصدد يعقد مقارنات بين أقوال أئمة الفلاسفة. ومن ذلك مثلاً إيراده لرد الغزالي على الفلاسفة –في قولهم بالعِلِّية– في كتابه «تهافت الفلاسفة»، ثم يذكر نقد ابن رشد له في «تهافت التهافت» ويبين وجه الصواب والخطأ في كلام كل منهما، وينقل عن ابن رشد اعترافه بصحة نقد الغزالي لو وجه كلامه إلى ابن سينا، ولكن الفلاسفة القدماء –كما يذكر ابن رشد– لم يقولوا بذلك.

وابن تيمية يوافق ابن رشد في نقده لابن سينا، ويقرر أن الرازي والآمدي وغيرهما إنما وقعوا في التناقض لسلوكهم مسالك ابن سينا.

ويقرر ابن تيمية أن ابن رشد قد تفطن لفساد أقوال ابن سينا، أفضل متأخري الفلاسفة، وهي مع فسادها «عند التحقيق خير مما ذكره أرسطو وأتباعه، فإذا كان هذا فاسداً فذاك بطريق الأولى».

وقد خلط ابن سينا بين كلام المتكلمين والفلاسفة في مسألة المحدث والقديم والممكن والواجب، ومع اختلاط أقواله وفسادها فإن «خيار ما يوجد في كلام ابن سينا فإنما تلقاه من مبتدعة متكلمة أهل الإسلام».

ويرجح ابن تيمية كلام أرسطو على كلام ابن سينا من جانب، كما يرجح كلام ابن سينا على أرسطو وابن رشد وأتباعهما من جانب آخر (ظ ٢٤٥ دبلن).

ويعرض ابن تيمية بعد ذلك لقول الفلاسفة بالعقول العشرة والأفلاك، ويذكر أقوال ابن سينا والغزالي وابن رشد في هذه المسألة، ويقرر أن ما يقوله ابن رشد في «تهافت التهافت» عن حركة الأفلاك الشوقية وما ينقله عن أرسطو خير من كلام ابن سينا، بل خير من كلام أرسطو نفسه، لأن مدلول كلام أرسطو يدل على أن الله سبحانه سلبي وأن الأفلاك تتحرك نحوه بسبب العشق فقط، أما ابن رشد فكأنه يجعل الله هو المحرك لها.

على أن كلام ابن رشد فيه تناقض من وجوه عدة، وقد ذكر ابن تيمية نقده لكلام ابن رشد عن حركة الأفلاك الشوقية في صفحات عدة من هذا الكتاب (ص٢٥١- ظ٢٥٦) وهو ما لا نجده في سائر كتبه.

ولعل أهم موضوع عرض له ابن تيمية في الجزء الرابع من هذا الكتاب هو موضوع المعرفة الفطرية. وقد عرض ابن تيمية لحديث الرسول الله ﷺ: «كل مولود يولد على الفطر.. الحديث» ولقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ﴾ [الروم:٣٠]، وقوله سبحانه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ﴾ [الأعراف:١٧٢]، وبيّن آراء العلماء المختلفة في فهم أمثال هذه الآيات الكريمة والأحاديث النبوية، ورجح الرأي القائل بأن الفطرة هي الإسلام، ودلل على ذلك بأدلة عقلية من الكتاب والسنة وأخرى عقلية محضة. وأحسب أن ابن تيمية في هذه الأبحاث وما اتصل بها ليس له نظير في العمق والإبداع.

الطبعات السابقة للكتاب:

طبع جزء من الكتاب في هامش منهاج السنة سنة (١٣٢١هـ) تحت اسم «بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول» في المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق بالقاهرة.

على نسخة خطية واحدة. وحوت النسخة على بياضات.

ثم طبع في مطبعة السُنّة المحمدية سنة (١٣٧٠ هـ/ ١٩٥١م) بتحقيق الأستاذ محمد محي الدين عبدالحميد والأستاذ محمد حامد الفقي. تحت عنوان «موافقة صحيح المنقول الصريح المعقول» على نسخة من المكتبة المحمودية. وقارن المحققان هذه النسخة مع نسخة بولاق.

والطبعتان حوت نفس القدر وهو ما قدره الدكتور الفاضل محمد رشاد سالم رحمه الله بثلث الكتاب.

وتعتبر طبعة السُنّة المحمدية هي الأدق والأحسن وفيها ترقيم للآيات وتعليقات وملاحظات.

ثم قيّض الله سبحانه وتعالى لأخراج هذا السِّفر الجليل رجل همام ومحقق ضرغام نذر نفسه لخدمة مؤلفات شيخ الإسلام فخدمها -بتوفيق الله- أحسن خدمة فجزاه الله خير الجزاء وجعل عمله الجليل في ميزان حسانته.

وكتاب الدرء صعب التحقيق إذْ لا توجد للكتاب نسخة خطية كاملة، ورغم ذلك فقد جمع كم كبير من المخطوطات ليخرج لنا كتاب الدرء كاملاً.

وطبع الجزء الأول والثاني منه سنة (١٣٩١هـ/ ١٩٧١م).

ثم طبع بقية الكتاب سنة (١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م) كاملاً.

وقد اعتمد فيها الدكتور على المخطوطات التالية:

١- مخطوطة مكتبة راغب باشا باستانبول (س) وهي أكبر النسخ وأصحها. حتى أنّ علامة العراق محمود شكري الألوسي كان يتصور أنها نسخة كاملة للكتاب فذكر في «غاية الأماني في الرد على النبهاني» (١/ ٤٩٠): (وتوجد منه نسخة كاملة لا نقص فيها في خزانة كتب راغب باشا في دار السلطنة المحروسة) ا.هـ. ولا يعرف سنة نسخها.

٢- مخطوطة مكتبة آصافية في (حيدر آباد) (ص) وهي في جزئين نسخت سنة (١٣٠٥هـ).

٣- مخطوطة مكتبة طلعت (دار الكتب المصرية) (ط) وهي في جزئين، منسوخة سنة (١٣٢٢هـ).

٤- مخطوطة مكتبة رامبور (بالهند) (ر) في جزئين، رجح الدكتور رشاد سالم أن يكون نسخها سنة (١٠٣٣هـ).

٥- مخطوطة دبلن (د) من مكتبة شستربتي منسوخة سنة (٧٣٧هـ).

٦- مخطوطة التيمورية (ت). منسوخة سنة (٧٣٨هـ).

٧- مخطوطة دمشق (ش). ولا يعرف سنة نسخها.

٨- مختصر الدرء للهكاري (هـ). في دار الكتب المصرية. والهكاري هو محمد بن عبدالله بن أحمد الهكاري الشافعي مات سنة (٧٨٦هـ).

٩- مخطوطة مكتبة جامعة الرياض (ض). منسوخة سنة (١٢٨٧هـ).

١٠- كما استعان الدكتور رشاد سالم بمخطوطة رسالة تحت عنوان «بيان خاتم النبيين» من المخطوطات التيمورية بالقاهرة وهي رسالة أودعها شيخ الإسلام داخل الدرء، كما إنها نشرت في «مجموع الفتاوى» المطبوع مع نقص في آخرها، ورمز لها بـ (بيان).

١١- المطبوعة السابقة في بولاق (ق).

١٢- المطبوعة السابقة في مطبعة السنة المحمدية (م).

هذهِ هي النسخ التي اعتمدها المحقق الفاضل الدكتور محمد رشاد سالم لإخراج الكتاب كاملاً وتسهيلاً للقارئ سأضع مخططاً للمجلدات العشر وكيف كملت المخطوطات بعضها بعضاً ليخرج الكتاب كاملاً:

ه	×	−	×	×	×	×	−	−	−	−
ت	×	×	−	−	−	−	−	×	×	×
ق	×	×	×	×	−	−	−	−	−	−
ض	−	−	×	×	−	−	×	−	−	−
ش	×	×	×	×	−	−	−	−	−	−
م	×	×	×	×	−	−	−	−	−	−
د	×	×	−	−	−	×	×	×	−	−
ر	×	×	−	×	×	×	−	−	−	−
ط	×	×	×	×	−	−	×	−	−	−
ص	×	×	×	×	−	−	×	−	−	−
س	×	×	×	×	−	−	×	×	×	−
	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠

س= مخطوطة استانبول.

ص= مخطوطة آصافية (حيدر آباد).

ط= مخطوطة طلعت (دار الكتب المصرية).

ر= مخطوطة رامبور (الهند).

د= مخطوطة دبلن (أيرلندا/ شستربتي).

م= طبعة السنة المحمدية.

ش= مخطوطة دمشق.

ض= مخطوطة مكتبة جامعة الرياض.

ق= طبعة بولاق.

ت= مخطوطة التيمورية (دار الكتب المصرية).

هـ= مختصر الهكاري.

لماذا هذه الطبعة وعملنا في الكتاب:

مرّ على عمل الدكتور محمد رشاد سالم رحمه الله رحمة واسعة أكثر من (٢٦) عاماً، والدكتور قد انتقل إلى رحمة الله سنة (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م)[1] ولم يعاد النظر فيما حققه أولم يعدّل شيئاً أو يصحح.

---

(١) هو الدكتور محمد رشاد بن محمد رفيق سالم مصري من أصل شامي، ولد سنة (١٣٤٦هـ/ ١٩٢٧م) في مصر.

تعلم في مصر حتى تخرج في قسم الفلسفة بكلية الآداب في جامعة القاهرة سنة (١٩٥٠م). ثم التحق بجامعة كمبردج وحصل على الدكتوارة عام (١٩٥٩م).

درس في جامعة عين شمس، وانتقل إلى جامعة الملك سعود، فجامعة محمد بن مسعود حيث عمل أستاذاً في كلية أصول الدين في قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة.

منح بمصر في عام (١٩٧١م) جائزة الدولة التشجيعية في الفلسفة الإسلامية من المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، كما منح في نفس السنة وسام العلوم والآداب والفنون.

تركزت كل بحوثه وتحقيقاته حول شيخ الإسلام ابن تيمية.

=

والتحقيق عمل تراكمي يصحح التالي ما فات السابق ويضيف المتأخر على المتقدم شيئاً.

والكتاب طبع الجزء الأول منه سنة (١٣٩١هـ/ ١٩٧١م) في الهيئة المصرية العامة للكتاب في مصر، ثم سافر الدكتور محمد رشاد سالم للسعودية وعرض هناك في تحقيق كتب شيخ الإسلام فإن فكرة «مكتبة ابن تيمية» كانت مشروع الدكتور رشاد الأول وكان قد سبق أن نشر جزءاً من الصفدية (١٣٩٦هـ)، ونشر جزءين من «منهاج السنة النبوية» في عام (١٣٨٢هـ- ١٣٨٤هـ).

ونشر بحثاً قيماً «مقارنة بين الغزالي وابن تيمية» (١٣٩٥هـ).

ونشر سنة (١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م) جامع الرسائل المجموعة الأولى في مصر.

ومثل هذه المشاريع الفخمة الكبيرة تحتاج إلى طول وقت وصبر وأناة ودعم إضافة لمحقق بارع، مثل الدكتور محمد رشاد سالم.

فكان كل ذلك في المملكة العربية السعودية والتي تبنّت جامعاتها نشر تراث شيخ الإسلام ابن تيمية محققاً مخدوماً.

=فنشر «منهاج السنة النبوية»، «درء تعارض العقل والنقل»، «الصفدية» «الاستقامة»، «جامع الرسائل» وغيرها.

كما منح سنة (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م) جائزة الملك فيصل رحمه الله.

منح الجنسية السعودية وانتقل إلى رحمة الله عام (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م).

رحم الله محمد رشاد سالم وغفر الله له وجزاه الله خير الجزاء بما خدم فيه الإسلام والمسلمون.

وكما قلت سالفاً فإنَّ إعادة النظر بكل الأعمال التي نُشرت محققة سواء بقراءة المخطوط من جديد[1]، أو باستخدام مخطوطات جديدة أو تحقيق جديد أو تصحيح لتصحيف أو تحريف مطبعي.

أو بإضافة لمسة فنية لطريقة إخراج الكتب، من تقليل حجم أو عنونة جديدة.

مع الاحتفاظ بمزايا الطبعة السابقة.

وهذا ما فعلناه في كتابنا «الدرء».

فقد أعدنا النظر في الكتاب في متنه وتحقيقه.

- واستطعنا تصحيح أكثر من (١٠٠) خطأ في النص والتحقيق وسندرجها للقراء في جدول.
- ولأننا عمدنا إلى تصغير حجم الكتاب (دون تصغير لحرفه) فقد جعلناه في ست مجلدات كبار شاملاً الفهرس بينما كان في الطبعة السابقة أحد عشر مجلداً.
- ولأن طبعة الدكتور الفاضل محمد رشاد سالم لا يستغنى عنها متناً وتحقيقاً وهي الطبعة التي أصبحت عمدة ومرجعاً لكل الباحثين، عمدنا على وضع الأرقام الجانبية التي نحيل على طبعته، واعتمدنا ذلك في الفهارس كذلك فلم يخيل على أرقام صفحاتنا بل على طبعة محمد رشاد سالم رحمه الله.

---

(١) كما فعل الفاضلان (سيد بن عباس الجليمي) و(أيمن عارف الدمشقي) وأعادا النظر في «الرسالة الصفدية» على نفس المخطوط الذي اعتمده الدكتور رشاد سالم رحمه الله، وصلحا فيه أكثر من (٥٠) خطأً، كان السبب رداءة صورة المخطوط عند الدكتور رشاد سالم رحمه الله.
ونشر الكتاب في مكتبتي (اضواء السلف) و(دار ابن حزم).

- وثمّة ملاحظة مهمة في كتاب «الدرء»، فالكتاب مليء بالنقول والاستطرادات والشجون والردود، وقد يختلط على القارئ لطول النقل كلام شيخ الإسلام عن غيره؛ لذلك عمدت إلى تمييز كل النقول بخط متميز كي يستطيع القاريء وبمجرد النظر أن يميز كلام شيخ الإسلام عن غيره.
- كما إني وضعت عناوين الكتاب والذي وضعها الدكتور محمد رشاد سالم رحمه ا الله جانباً فعمدت إلى وضعها داخل النص بشكل واضح بين معكوفتين [ ] وبخط متميّز. وغيّرت بعض العناوين وأضفت أخرى.

وهذه هي خلاصة الميزات الفنية على الكتاب:

- تمييز خط شيخ الإسلام عمّا ينقله عن غيره.
- تصغير حجم الكتاب من (١١) مجلد إلى (٦) مجلدات.
- إدخال العناوين داخل الكتاب وليس جانباً.
- تصحيح جميع الأخطاء في الطبعة السابقة.
- إخراج أجمل من السابق بخط أفضل وإخراج أحسن، وذلك لتطور وسائل الصف وليس أي فضل لنا بذلك.

بقيت قضية مهمة؛ وهي المقارنات بين النسخ التي وضعها الدكتور محمد رشاد سالم رحمه الله وهي مهمة، إذْ قد يكون الاختلاف بين النسخ من الصعب الترجيح بين الأصل والهامش، وقد يكون الموجود في الهامش هو الصواب.

كما إن المخطوطات حوت هوامش وتعليقات مهمة وضعها الدكتور كاملة. فوضعتها وكتب بعدها كلمة (رشاد).

وهناك بعض الاختلافات التي لا داعي لها -على الأقل في تقديري- مثل اختلاف في رسم الكلمة مثل (عائشة) تكتب (عايشة) أو خطأ واضحاً في نسخة ما، أو عدم التنقيط.

كما إني أهملت بعض الفروق من نسخة الهكاري (هـ) لأنها مختصر، والمختصر وارد إن يتصرف بالكلمات الأصلية اختصاراً أو نقلاً بالمعنى.

أما الفروق الأخرى فقد أثبتها كاملة، وهي كلها للدكتور وليس لراقم هذه الكلمات أي شيء بل هي جهد محقق فحل لسنين عديدة.

وأكرر أن الفضل كل الفضل في هذا الكتاب بعد الله للدكتور محمد رشاد سالم، اللهم ارحمه في عليين، واحشره مع النبيين والصديقيين والشهداء.. آمين.

أما تحقيق الكتاب، فقد حرصت منذ سنين على مخطوطات شيخ الإسلام في العراق (لأنه بلدي) وفي الأردن (لأني تغربت فيه) فتحصل لي عدداً لا بأس به، ومما حصلت عليه مخطوطتين لجزء من كتاب «الدرء».

وهو الجزء الأول، وكلاهما من مخطوطات دائرة الآثار والتراث، دار صدام[1] للمخطوطات/ المايكرو فيلم.

---

(١) هكذا كان اسمها لغاية (٩/ ٤/ ٢٠٠٣م) إلى سقوط بغداد بيد المحتل الكافر بمعونة أحفاد ابن العلقمي الصفويين الجدد. ونهبت الآثار والمخطوطات وتراث الأمة.

أما المخطوطة الأولى فهي تحمل العنوان التالي:

الجزء الأول من كتاب بيان موافقة صريح المعقول
لصحيح المنقول للشيخ الإمام العلامة الهمام جامع المعقول والمنقول
حاوي الفروع والأصول
أبي العباس أحمد تقي
الدين الحراني
الحنبلي المعروف
بابن تيمية تغمده
الله تعالى
برحمته

وقد استكتبه محمود شكري الألوسي بخط عباس البغدادي سنة (١٣٠٦هـ).

وكتب فوقه

ويسمى أيضاً «فسطاط الإنصاف والعدل في درء تعارض العقل والنقل..[١]» كتاب «العقل والنقل».

وفي آخره كتب:

بامتناع التسلسل فثبت بطلان قولهم على التقديرين
نجز الجزء الأول بعون الله
ويتلوه الجزء الثاني:
قال الرازي البرهان
الثاني كل جسم متناهي:
وقد وقع الفراغ من كتابته صبيحة يوم الخميس الثاني عشر من
شهر ربيع الأول لسنة ست

(١) طمس لم أتبينه ولعله (ويسمى أيضاً).

وثلثمائة وألف من هجرة سيد
المرسلين ﷺ
بقلم الفقير إليه الشيخ عباس بغدادي
عفى عنه.
كتب جانبا:
كتاب «العقل والنقل» لشيخ
الإسلام ابن تيمية
الحنبلي عليه...(١).

والمخطوط يقع في (٤٢٥) صفحة (٢٣ × ١٦ سم) مسطرته (٢٢) سطر.

يحمل رقم (٨٥٧٤)، وفلم رقم (٩٧١).

وأما المخطوط الثاني فهو يحمل العنوان التالي:

هذا كتاب
قسطاط الإنصاف والعدل في درء تعارض العقل والنقل
تصنيف الآية الظاهرة والحجة الباهرة ماشطة
العصر بل نادرة الدهر. شيخ الإسلام بحر العلوم.
وصدر القروم الناسك العابد الزاهد
تقي الدين أبي العباس أحمد بن
عبدالحليم بن عبدالسلام
بن تيمية الحراني
قدس الله روحه
ونور
ضريحه آمين.

وقد استكتبه كما في آخر صفحة أحمد شاكر الشهير بآلوسي زادة.

---

(١) طمس قدرته (الرحمة).

وفي آخره كتب ما يلي:

بجواز التسلسل يبطل القول بامتناع التسلسل فثبت
بطلان قولهم على التقديرين.
نجز الجزء
الأول بعون الله يتلوه في الجزء الثاني
قال الرازي: البرهان الثاني كل جسم متناهي.
آخر الجزء الأول من كتاب «بيان موافقة صريح المعقول
لصحيح المنقول» تأليف شيخ الإسلام الإمام العالم
للعلامة تقي الدين أحمد بن تيمية رضي الله...(١).

استكتبه الفقير إلى ربه السميع البصير أحمد شاكر(٢) الشهير بآلوسي
زاده الحسيني نسباً. البغدادي موطناً. السلفي عقيدة. الحنفي
مذهباً. الرفاعي والنقشبندي طريقة. خادم العلم الشريف
في زاوية السيد سلطان علي(٣) قدس سره المشرف برتبة قاضي
الحرمين المحترمين. وفقه الله تعالى لخير الدارين. آمين
سنة (١٣٢٠) في (٥) شوال.

والمخطوط يقع في (٥٣٢) صفحة (٢٢ × ١٥ سم) ومسطرته (٢٣) سطر.

---

(١) قطع نتيجة التصوير.

(٢) هو أصغر أولاد المفسر أبي الثناء الألوسي ولد سنة (١٢٦٤ هـ)، قرأ العلوم الشرعية في بغداد وسافر إلى دمشق والاستانة ونال رتباً علمية وعين قاضياً في البصرة وكربلاء، وكرّم من قبل الأستانة، وعين ناظراً في السيد سلطان علي، ثم عيّن قاضي الحرمين، وعين عضواً في مجلس المعارف الكبير في الأستانة إلى وفاته سنة (١٣٣٠هـ) وترجمته في «أعلام العراق» (٨٣- ٨٤).

(٣) هو الآن مسجد في شارع الرشيد في جانب الرصافة من مدينة بغداد فك الله أسرها.

يحمل الرقم (٣٠٢٠٥) ورقم القلم (٩٨٢).

وقد تفضل علينا الأخ المكرم مرشد محمد شيت الحيالي أبوعبدالله وصوره لنا من دار صدام للمخطوطات.

وعند مقارنتي بالمطبوع وجدت المخطوطتين هما نسخة من المخطوطتين الهندية (مخطوطة مكتبة آصافية (حيدر آباد) المرموز بها بـ (ص).

ومخطوطة مكتبة رامبور بالهند المرموز لها بـ (ر).

وهذا ليس عجباً فقد كان علامة العراق محمود شكري الألوسي رحمه الله يراسل الفضلاء في الهند يطلب منهم مخطوطات شيخ الإسلام وممن طلب منه عبدالأحد الخانفوري، وننقل بعض الرسائل في ذلك:

كتاب من عبدالأحد الخانفوري:

(... وكتاب «العقل والنقل» إن لم تظفروا بنسخة أخرى تنقلون منها ما في نسختكم من النقصان..).

وقال أيضاً:

(... وكتاب العقل في أمرتسر عند المولوي عبدالجبار الصاحب الغزنوي).

وقال أيضاً:

(.. فقد وصل إلينا كتابكم الكريم.. في طلب كتاب «العقل والنقل») ا.هـ.

هذا كلّه موجود في مخطوطة «رياض الناظرين في مراسلات المعاصرين» لعلامة العراق محمود شكري الآلوسي وهو تحت الطبع بتحقيق المحقق الفاضل محمد بن ناصر العجمي رعاه المولى. عن نسخته الخطية الوحيدة.

لذا فإن نسخنا هي معضّد لتلك النسخ ولم نعثر على شيء ينفعنا في ضبط الكتاب سيما وإن الإشكال في الدرء ليس في أول الكتاب ولكن في أجزاءه الأخيرة.

وكان عملي الآخر قراءة النص لكتاب الدرء ومتابعة أسماء الأعلام مما أشار إليهم الدكتور محمد رشاد سالم بعدم المعرفة.

فاستطعت ولله الحمد تصليح عشرات الأغلاط. كما مبين في جدول الخطأ والصواب.

أما بالنسبة لتحقيق النص فقد سلكت فيه ما يلي:

١- الأحاديث التي خرجهامحمد رشاد سالم تابعتها جميعاً فما كان في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت به إبقاءً لهيبة الصحيحين، وما كان في غيرهما استطردت وحكمت على صحته أو ضعفه أو حسنه أو غير ذلك وقد فات المحقق محمد رشاد سالم بعض التخريجات فاستدركتها.

٢- لم يهتم محمد رشاد سالم بالآثار، أما تحقيقنا فقد اهتم بجميع الأقوال والآثار، وبهذا أثرينا التحقيق بأمر جديد.

٣- ترجمة الأعلام، وقد اهتم الدكتور محمد رشاد سالم بذلك، لذا فما صَحّ من التراجم أبقيته كما هو وربما أضفت بعض الملاحظات.

وقد صححت عدداً من التراجم الخاطئة، واستدركت ما لم يعرفه الدكتور أو تصحّف اسمه فلم يعرف.

وصححت بعض المعلومات داخل تراجم الدكتور.

٤- الأشعار، خرجت ما استطعت سبيلاً لمعرفة قائله، وقد أضفت أشياء إلى تحقيق محمد رشاد سالم.

٥- المقارنة بالنقول من الكتب المطبوع والمخطوط، وهذا ما تميّز به محمد رشاد سالم فقد أبدع كعادته رحمه الله مستعيناً بمخطوطات لكتب لم تطبع ليومنا هذا. وهذا عمل عظيم لا يستطيع محقق صغير مثلي على مجارات رجل عالم في التحقيق؛ لذا كان شأني بذلك نقل جميع المقارنات مع النسخ إلا ما كان يسيراً لا يستحق الذكر.

لذلك كل المقارنات هي للدكتور رشاد سالم باستثناء كتابين أو ثلاثة لم يقارنها، إما لعدم طباعة الكتاب في وقته أو عدم توفر المخطوط.

٦- الكتب التي يذكرها شيخ الإسلام ذكرت إن كانت مطبوعة أو مخطوطة أو مفقودة.

٧- الفرق الإسلامية والجماعات والمصطلحات الفلسفية فقد أبقيت ما ذكر محمد رشاد سالم وأضفت عليه وأما الغريب، فقد نقلت ما ذكره الدكتور رشاد سالم وأضفت أشياء واختصرت أخرى.

٨- أما الفهارس فعملت فهرساً للآيات والأحاديث والآثار والكتب والأشعار واحلت على طبعة الدكتور رشاد سالم.

كما عملت فهرساً موضوعياً، وقد سبق أن ذكرت أنّ العناوين الجانبة والتي وضعها الدكتور رشاد سالم كعادته فقد نقلتها بالداخل مميزاً لها بخط متميزاً واضعاً إياها بين [ ]، إلا في مواطن يسيرة أضفت أشياء.

وأخيراً فليست هذه طبعة جديدة للدرء؛ بل هي استدراك على عمل جليل لمحقق فاضل، ولو كان الدكتور محمد رشاد سالم على قيد الحياة لكان يكفينا فخراً أن نهديه هذه الملاحظات.

ولكن المنية اخترمته فكان لا بدّ من طبعة جديدة بمزايا تزيد الكتاب بهاءً، وإن كان مضمونه يغني عن كل الشكليات الظاهرة، وتيسيراً للقراء بعدما ضعف الحس العلمي، ولكي يستفيد أكبر عدد من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.

نسأل الله رب العرش الكريم أن يقبل عملنا هذا ولا يجعل دافعه التكسّب والنفع في الدنيا، فإنّ العمل لله قليل، وجُلّ أعمالنا إن لم أقل كُلّها مشوبة بالشهرة وحب النفس والمال، فأسأل الله أن يرحمنا ويوفقنا للإخلاص والعمل في سبيله وحده، ولا يجعل لأحد منه شيئاً.

وأن يبارك عملنا إن أحسنا، ويغفر لنا إن أخطأنا، وما عملنا إلا محض اجتهاد.

كما أدعوه أن يرحم غربتي وغربة أهل السُنّة في العراق بعد ما تسلّط عليهم الأعداء من كلِّ حَدب وصوب، خاصّة بعد دخول الأمريكان أرض العراق ومساندة الروافض لهم، فذاق أهل السُنّة من القتل والتعذيب والتهجير القسري ما الله به عليم، وعادت أيام الصفويين من جديد، نسأل الله أن يجعلها أيام كسوف على أهل العراق كي تشرق الشمس من جديد، وإن للباطل صولة وللحق صولات.

وإني والله يشهد كلما رأيت أو سمعت عن بلدي شيئاً ناديته بقول شاعرنا (أحمد هواس):

فلا دامتْ عليه قيود ذُلٍ ... ولا حكمتْ بها جاءَ البلاءُ
ونكسُرها وإنْ طالتْ علينا ... كمثلِ الليلِ يجلوهُ السناءُ
فكلُّ الناسِ تعرُفنا أُباة ... وميزتنا العراقةُ والإباءُ
ننادي في ضمير الكونِ إنّا ... بنينا المجدَ حينَ الناسُ بانوا

وأخيراً فإني ألفت نظر القاريء الكريم أنّ أول من نشر الدرء هو علّامة العراق محمود شكري الألوسي رحمه الله، فله بذلك جهد واضح، وفي هذا سلوى لطويلب علم مثلي أن يأتسي بعالم من بلاده، فينشره مرة أخرى مصححاً ومعلقاً بما ينفع أمة الإسلام.

نسأل التوفيق والسداد.

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين

حرره

أبومعاذ

إياد بن عبداللطيف بن إبراهيم

القيسي البغدادي

الأردن-عمّان

الأول من جمادى الآخرة

سنة (١٤٢٧هـ)

الموافق (٢٧/ ٦/ ٢٠٠٦م).

جدول يحتوي التعديلات على طبعة محمد رشاد سالم

جزء/ صفحة	السطر	طبعة محمد رشاد سالم	طبعتنا
١/ ١٣	هامش (٣) س١	.. وابنه الحسن أحمد	... وابنه أبي الحسين أحمد
١/ ٢٢	هامش (٤) س٢	أنظر: أسماء مؤلفات ابن تيمية لابن قيم الجوزية	قلت: هذا الكتاب أثبت المحقق الفاضل محمد عزير شمس أنه لتلميذ ابن تيمية ابن رُشيق ونشره من جديد. وكل ما ورد في الكتاب فهو لابن رشيّق
١/ ٢٥	هامش (٢) س٣	أثبت المحقق محمد رشاد سالم مجموع الفتاوى والفتاوى الكبرى	وقد ثبت عندي بعد دراسة طويلة أن ما موجود في الفتاوى الكبرى هو في المجموع لذا أهملت ذكر «الفتاوى الكبرى» في جميع الكتاب.
١/ ٦٨	س١، ٣ هامش (١) س٣	المروزي	الصحيح (المروّذي) بالذال، وقد ترجم له المحقق محمد رشاد سالم خطأ في الهامش، وكل ما ورد في الكتاب (المروزي) فهو (المروّذي).
١/ ٧٠	س٤، ٧	المروزي (مرتين)	المروّذي
١/ ٧١	س٤	المروزي	المروّذي
١/ ١١٧	هامش (١) س٢	.. أبي سفيان الحارث	.. أبي سفيان بن الحارث
١/ ١٣٤	هامش (١)	ترجمة خاطئة لأبي عبدالرحمن الأذرمي الأزدي في مناظرته للقاضي أحمد بن أبي دؤاد قدّام الواثق حيث قال في الهامش: وهو عبدالرحمن بن يزيد بن المهلب الأزدي من أمراء هذا البيت قتل سنة (١٣٣هـ).	هذا أكبر خطأ تحقيقي للدكتور الفاضل محمد رشاد سالم، وهو خطأ لا يصدر عن محقق مثله. إذْ هو ذكر في الهامش الآخر أنّ أحمد بن أبي دؤاد ولد سنة (١٦٠هـ) وتوفى ببغداد سنة (٢٤٠هـ) فكيف يناظر رجلاً قتل سنة (١٣٣ هـ) ثم هل هذا هو عصر الواثق!! وقد وجدت ترجمة له فليراجع الأصل

١/ ٢٦٦	س٩	وأبي يعقوب الفرات	وأبي يعقوب القراب وهو ما ورد في أحدى النسخ، ولم يترجم له لأنه لا يوجد شخص بلقب (أبي يعقوب الفرات) والقراب ترجمت له فهو محدث معروف.
١/ ٣٤٨	هامش (١) س١، ٢	هو أبو الحسن بن شاقلا.. المتوفي سنة (٣٩٦)	هو أبوإسحاق بن شاقلا... المتوفى سنة (٣٦٩هـ).
٢/ ٦	س٢٠	أحمد يحذِّر عن ابن كلاب	أحمد يحذِّر من ابن كلاب
٢/ ٢٢	س٥	عبدالرزاق ووكيع	عبدالرزاق وتفسير وكيع (كما ورد في إحدى النسخ).
٢/ ٧٧	س٨	وأبوحامد العرشوقي	وأبوحامد بن الشرقي، ولما تحرف اسمه لم يعرفه فقال في هامش (٨): لم أعرف من هو. أما نحن فعرفناه.
٢/ ٥٨	س١١	والآفات المانعة فيه من	والآفات المانعة من (والتصحيح من بعض النسخ الخطية).
٢/ ١١٢	س١	يقع بالاشراك	يقع بالاشتراك
٢/ ١١٥	س١٧، ١٨	(المروزي) مرتين	(المرّوذي).
٢/ ٢٦١	س١٠	فيجيب عنه العزيز	فيجيب عبدالعزيز
٢/ ١٠٩	س١	.. شارح الإرشاد والقاضي أبوبكر: «وإن أثبت..	.. شارح الإرشاد: «والقاضي أبوبكر وإن أثبت [الترقيم غير صحيح]
٣/ ١٣٦	س٧	يرجع في الكفر بعد إذا..	يرجع في الكفر بعد إذْ
٣/ ١٥٠	س١٦	فأولى به إن لا يكون	فأولى به أنْ لا يكون
٣/ ١٥٢	هامش (٨) س٢	سينا وأتباعه الماخرين	سينا وأتباعه المتأخرين
٣/ ١٧٥	س٣	وهذا شكال مشكل وربما يكون عنده غيري	وهذا إشكال مشكل، وربما يكون عند غيري
٣/ ١٧٥	هامش(١) س١	سبق أن ذكر ابن تيمة..	سبق أن ذكر ابن تيمية.
٣/ ١٧٨	س١١	الآحاد إذا المجموع..	الآحاد إذْ المجموع

٣/ ٢٢٥	س١٥	لا يوجب انتفاء ول عليه	لا يوجب انتفاء المدلول عليه
٣/ ٢٢٥	س١٦	فلو كان انتفاؤه بس الأمر	فلو كان انتفاؤه في نفس الأمر (وكلاهما مسح من الطباعة).
٣/ ٢٧٤	هامش (١) س١	كتابه النجاه	كتابه النجاة
٣/ ٣٠٨	س٨	وأكمل ولبس الأمر	وأكمل، وليس الأمر
٣/ ٣١٠	س٣	الرازي في أول محصلة	الرازي في أول محصله
٣/ ٣٢٨	س٥	وحقيقة الأمر أنها [صفات] لما يتصور	وحقيقة الأمر أنها لما يتصور
٣/ ٣٥٠	س١	هذا ممكنا، إذا الممكن	هذا ممكنا، إذْ الممكن
٣/ ٣٦٧	س٦	حياً أو ميتاً أو عالماً أو جاهلاً	حياً أو ميتاً وعالماً أو جاهلاً
٣/ ٤٣١	س٤	أن الحياة التي حلتة	أن الحياة التي حلته
٣/ ٤٣٤	س٣	كلام لابن رشد باطل من وجوده (عنوان)	كلام لابن رشد باطل من وجوه
٣/ ٤٣٥	س١١	أن مثبته الصفات	أن مثبتة الصفات
٤/ ٢١٨	س٨	لكونه فرق العرش	لكونه فوق العرش
٤/ ٢٨٥	س٥	موجود لا موجود له	موجود لا موجد له
٥/ ١١	س٩	العرب العازية	العرب العارية
٥/ ٤٤	س٩	قال: «الجواب..	قال ابوالحسين: «الجواب.. ملاحظة: هذا من أحد النسخ وهو ليس خطأ بل إثبات أبوالحسين أوضح، لبيان أنه كلامه وليس من كلام ابن تيمية.
٥/ ٥٣	س٢	ومن قطعها بتته..	ومن قطعها بتته
٥/ ٨٥	س٩، ١٠	والمخالفون من نفاه	والمخالفون من نفاة
٥/ ٨٥	س٩، ١٠	من متصوفة النفاه	من متصوفة النفاة
٥/ ١٠٥	س٤	قُدِّر واجبان كان قد	قُدِّ و واجبان كانا قد
٥/ ١٥٦	س١٧	وإما إنْ يقال	وإما أن يقال
٥/ ١٧٠	س٩	يُحدث أمرٌ	يُحدث أمراً

/٥ ٢١٥	س٣	ولا علم	ولا علماً
/٥ ٢٥٩	س٦، ٧	ومن الكلام السائر: «الضدُ يُظهر حُسْنَه الضدُّ»، «وبضدها تتبين الأشياء»	هذا بيت شعر لا بد أن يكتب كشعر وليس كنثر
/٥ ٣٢٧	س٣	ونفى ذلك القدر	ونفس ذلك القدر
/٥ ٣٦٠	هامش (٣) س٥	أبوالوفا التقتازاني	أبوالوفا التفتازاني
/٦ ٥	س١٣	حديث عوسجة (لم يعرفه)	خرجته
/٦ ١١٨	س١٩	لأنه لو كان شيئاً داخلاً، فمن القياس والمعقول أن يكون داخلاً في الشيء	لأنه لو كان شيئاً، ما خلا في القياس والمعقول: أن يكون داخلاً في الشيء
/٦ ١١٩	س٥، ٦، ٧	وأن ذلك صفه توجب أن ما لا يكون في الشي ولا خارجاً منه فإنه لا يكون شيئاً، وإن ذلك صفه المعدوم الذي لا وجود له	وأن ذلك صفة المعدوم الذي لا وجود له. (والكلام المحذوف كان قد ذكر قبل سطرين فكرر من الناسخ).
/٦ ١٢٠	س١٧	فينبغي أن يكون بصفة المحال من هذه الجهة	فينبغي أن يكون بصفة المحال [من كل جهة كما كان بصفة المحال] من هذه الجهة.
/٦ ١٢١	س٣	كان عدم المخلوق وجوداً له، فإذا كان العدم	كان عدم المخلوق له [كان جهل المخلوق علماً له؛ لأنكم وصفتم العدم الذي هو للمخلوق وجوداً له فإذا كان العدم]
/٦ ١٦٨	هامش (٥)	ترجمة ابن حمويه	ترجم له خطأ.
/٦ ١٩٧	هامش (١)	قارن الدكتور ما نقله ابن تيمية من الإبانة للأشعري من نسخة بتحقيق الدكتورة فوقية.	علقت أن نسخة فوقية فيها كلام وفيها إضافات غير صحيحة.
/٦ ٢٠٣	س١١	أبومحمد العسال	أبوأحمد العسال.
/٦ ٢٢٣	س٥	فيه بحجج مشككه	فيه بحجج مشككة
/٦ ٢٤٠	س٣	وابن حمدون القرطبي	وابن حمدين القرطبي. ولذلك قال في الهامش لم أعرفه أما

			نحن فقد عرفناه.
٦/ ٢٤٧	س٣	من ينكر ذلك وحجج	من ينكر ذلك وحُجّة قلت: التصليح من أحدى النسخ
٦/ ٢٥٢	س٩	الشيخ أبوأحمد الكرخي	الشيخ أبو أحمد الكرجي قلت: لذا فهو لم يعرفه ونحن عرفناه
٦/ ٢٥٦	س٦	نافون للمعبود بلاشون	نافون للمعبود يلاشون
٦/ ٢٥٩	س٢	فيها كلام وأجزاء	فيها كلام وإجراء
٦/ ٢٦١	س١٩	ثنا شريح بن	ثنا سريج بن
٦/ ٢٦٢	س٢	هذا الكلام مالك مكى خطيب	هذا الكلام [عن] مالك مكي خطيب (ولم يترجم من هو مكي، وقد ترجمت له وهو مكي بن أبي طالب).
٦/ ٣١٥	س١٧	ولا يُعرف أحداً	ولا يُعرف أحدٌ
٦/ ٣٢٢	س١٢	هو موجود، فإما إن	هو موجود، فإما أنْ
٧/ ١٠	س٤	حديث لم يجده	وجدته
٧/ ٢٠	س١٦	شعر لم يجده (هامش ٣)	وجدته
٧/ ٢٩	س١٣	هامش (١) ترجمة عبدالوهاب لم يعرفه	عرفناه.
٧/ ٣٣	س١٣	أبوحاتم البستي، ترجم له خطأ على أنه أبوحاتم محمد بن إدريس صاحب العلل	ترجمنا له صواب وهو ابن حبان
٧/ ٤١	س٨	ولا سمين فينقل	ولا سمين فينتقى
٧/ ٧١	س١١	والصوفية: أن تصديق	والصوفية [الذين يقولون] أن تصديق (إضافة لا بد منها أضافها الدكتور صالح المحمود).
٧/ ٢٦٥	س١٠	وقد بيَّن أحمد	وقد بيّن الإمام أحمد (وهي إضافة من أحد النسخ).

٧/ ٣٦١	س٦	وأما ذكره من أن	وأما [ما] ذكره من أن (ملاحظة الإضافة من صالح المحمود
٧/ ٤٠٢	س٤، ٥	ونفخ في غير ضرم: لعمري لقد طفت المعاهد	ونفخ في غير ضرم لعمري: لقد طفت في تلك المعاهد
٧/ ٤٠٧	س١٣	فقال الأشعري	فقال أبوالحسن الأشعري (الإضافة من إحدى النسخ).
٧/ ٤٣٠	س١٨ هامش (٣)	ترجمة لم يجدها	وجدناها
٧/ ٤٣١	س١	الحيوقي	الخيوقي (ولم يعرفه لأنه تحرف) ونحن عرفناه.
٧/ ٤٦١	س٧	إلى مدهب ابن	إلى مذهب ابن
٨/ ٤٨	س٢	فإني أحسن من نفسي	فإني أحس من نفسي
٨/ ١٢٥	س١٩	اثبتوا وجود واجباً	اثبتوا وجوداً واجباً
٨/ ١٤٨	س٥	إنه يستجيل	إنه يستحيل
٨/ ٢٦٧	هامش (٣)	كلها صحاج	كلها صحاح
٨/ ٢٧٦	س٦	فاعرض عما يذكرونه	فاعرض ما يذكرونه
٨/ ٣٩٠	س٦	المروزي	المرّوذي
٨/ ٣٩٢	س٩	المروزي	المرّوذي
٨/ ٣٩٨	س٣	المروزي	المرّوذي
٨/ ٤٠٣	س٣	المروزي	المرّوذي
٨/ ٤٣٣	س١١	إذا غُمل	إذا عُمِل
٨/ ٥١٢	س٨	أن في في قوة	أن في قوة
٨/ ٥٣٥	س١٠	وهز قول القائل: «الله	وهو قول القائل: «الله
٩/ ٥٤	س١٠	أن ما معك قليل نذر	أنت ما معك قليل نزر
٩/ ٥٤	س١٢	في العقل يجب	في العقل [ما] يجب
٩/ ٧٢	س١	الكذب كسائـ	الكذب كسائر (هو مسح في الطباعة)
٩/ ٢١٣	س١٤	تلزمونا التناقص	تلزمونا التناقض

٩/ ٢٦٥	س٩	الوجود فيحتمل الإمكان	الوجود فيُحمل الإمكان
٩/ ٣٤٢	س٢	النبي صلى الله عليه وسلم [لمالك بن عوف] الجشمي	النبي صلى الله عليه وسلم للأحوص الجشمي (والتصحيح من المخطوطات لكن الدكتور غيرها لخطأ وقع فيه)
٩/ ٣٥٦	س٣	اتفقنا في الآخرة	اتفقنا في الآخر
٩/ ٣٦٩	هامش (١)	معنى كلمة لغوي قال: لم أدر ما المقصود	فسّرته لغة.
٩/ ٣٧١	س٦	أفضى إليه دليلهم [هو] أن	أفضى إليه دليلهم: أن (وضعها رشاد من الكتاب الذي نقل منه ويمكن حذفها)
٩/ ٣٧٣	س١٦	فإن كان [على] شعور	فإن كان شعور (أضافها ليستقيم المعنى وبدونها يستقيم كذلك)
٩/ ٣٧٦	س٧، ٨	ذكر عبارة كأنها حديث وخرجها كذلك	أنها عبارة من حديثين مختلفين
٩/ ٣٨٥	س٩	هذا ما جرت [به] عادة	هذا ما جرت عادة (الإضافة من الكتاب المنقول منه وبدونها يستقيم المعنى)
١٠/ ٢١٨	هامش (١)	صورة إعرابي	صورة أعرابي
١٠/ ٢٨٧	س١٢	مباينة الخلق للمخلوق	مباينة الخالق للمخلوق



صور المخطوطات

دائرة الآثار والتراث

دار صدام للمخطوطات / المايكروفلم

رقم المخطوط: ٢٠٠٢٥ رقم الفلم ٩٨٢

عنوان المخطوط: خلاصة الارشادات للعباد في درء تعارض العقل والنقل

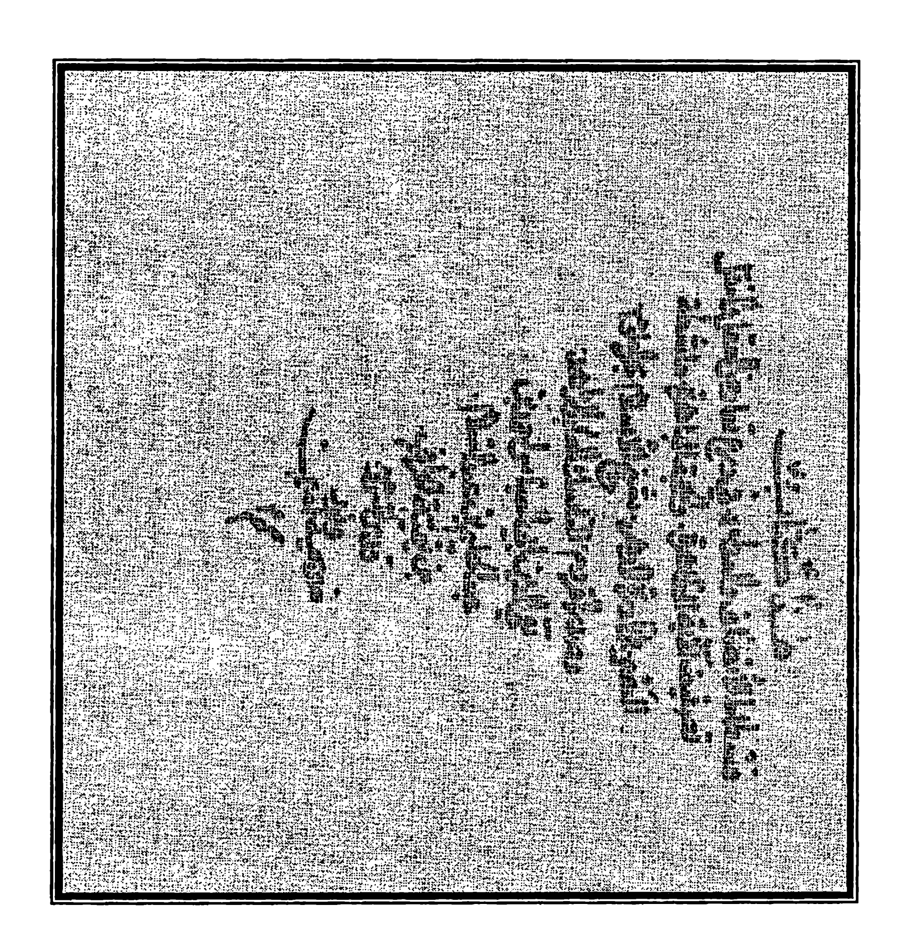
اسم المؤلف: تقي الدين ابي العباس احمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني

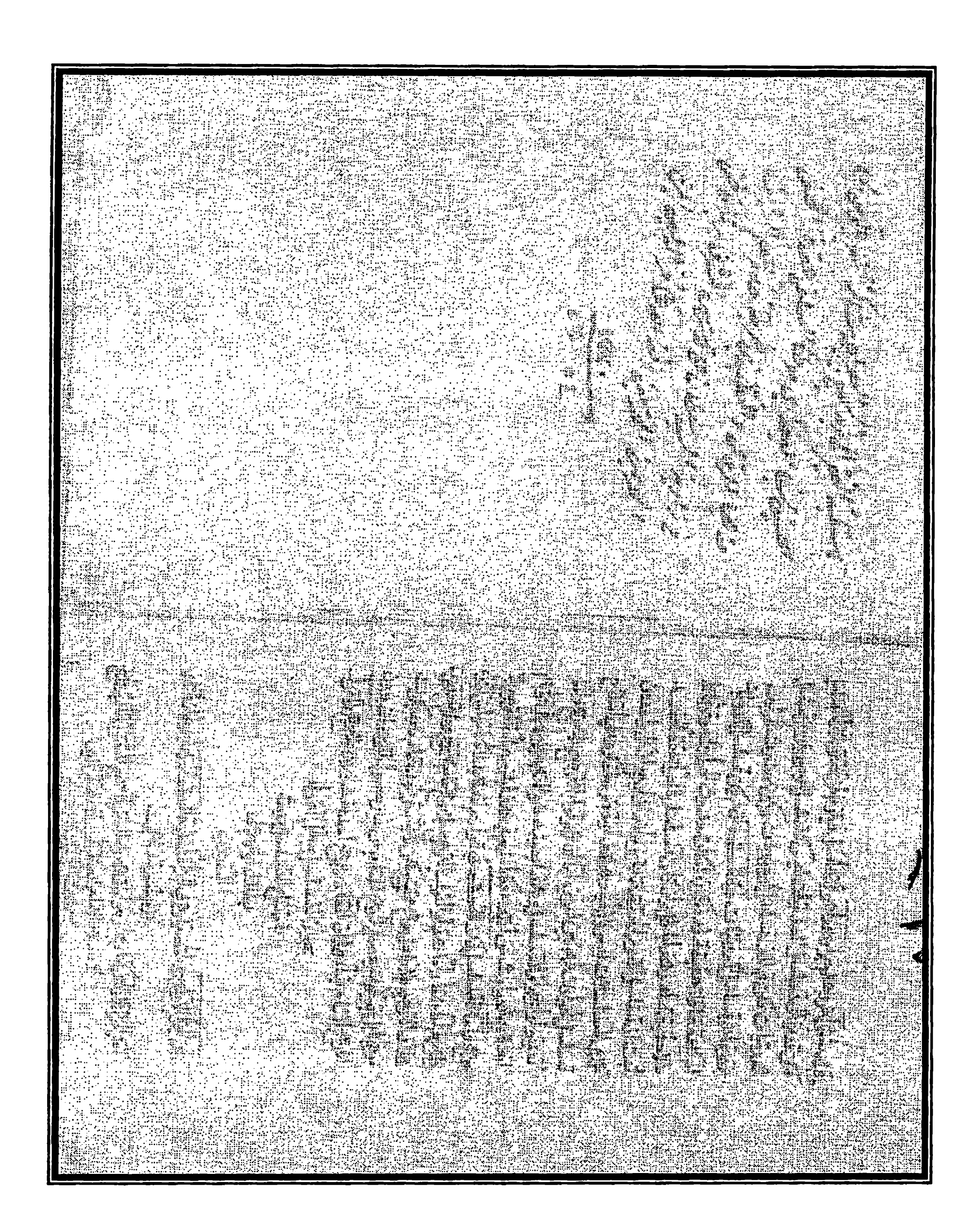
الموضوع: عقائد

تاريخ النسخ: ١٢٠٠ هـ

تاريخ التصوير: ٢٠/٩/٢٠٠٠ الموظف المختص: خولة محمد

القياسات: ٢٧٥ ص ٢٢ × ١٥ سم ٢٧ س





مخطوطات عباس العزاوي

دائرة الآثار والتراث

دار صدام للمخطوطات / المايكروفلم

رقم المخطوط: ٨٥٧٩ رقم الفلم: ٧١٦

عنوان المخطوط: بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول

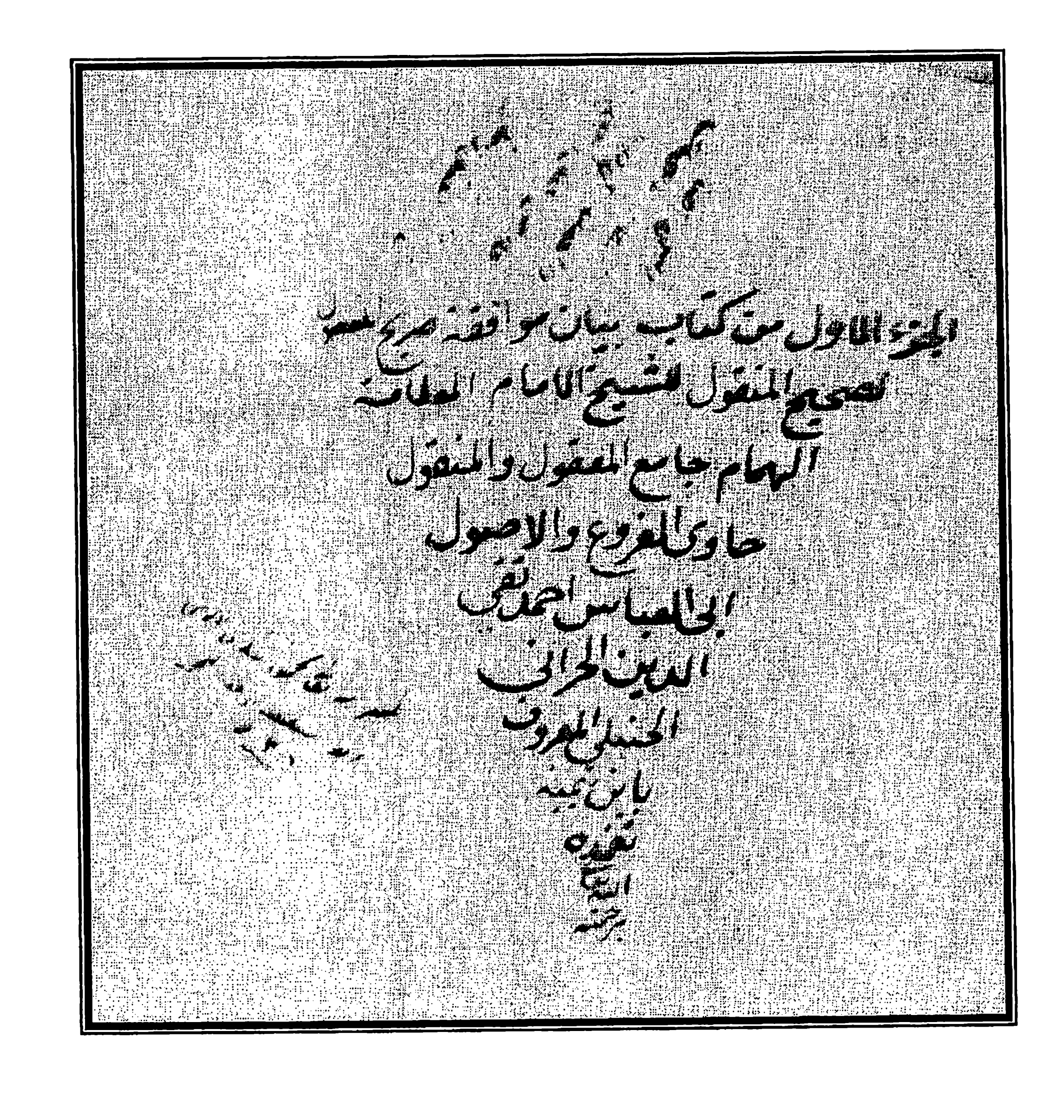
اسم المؤلف: احمد تقي الدين الحراني

الموضوع: فقه

تاريخ النسخ: ١٢٠٦ هـ

تاريخ التصوير: ١٨/٩/١٩٩٠ الموظف المختص: عفاف عبد الله

القياسات: ٢٩٥ ص ٢٢×١٦ سم ٢٢ س



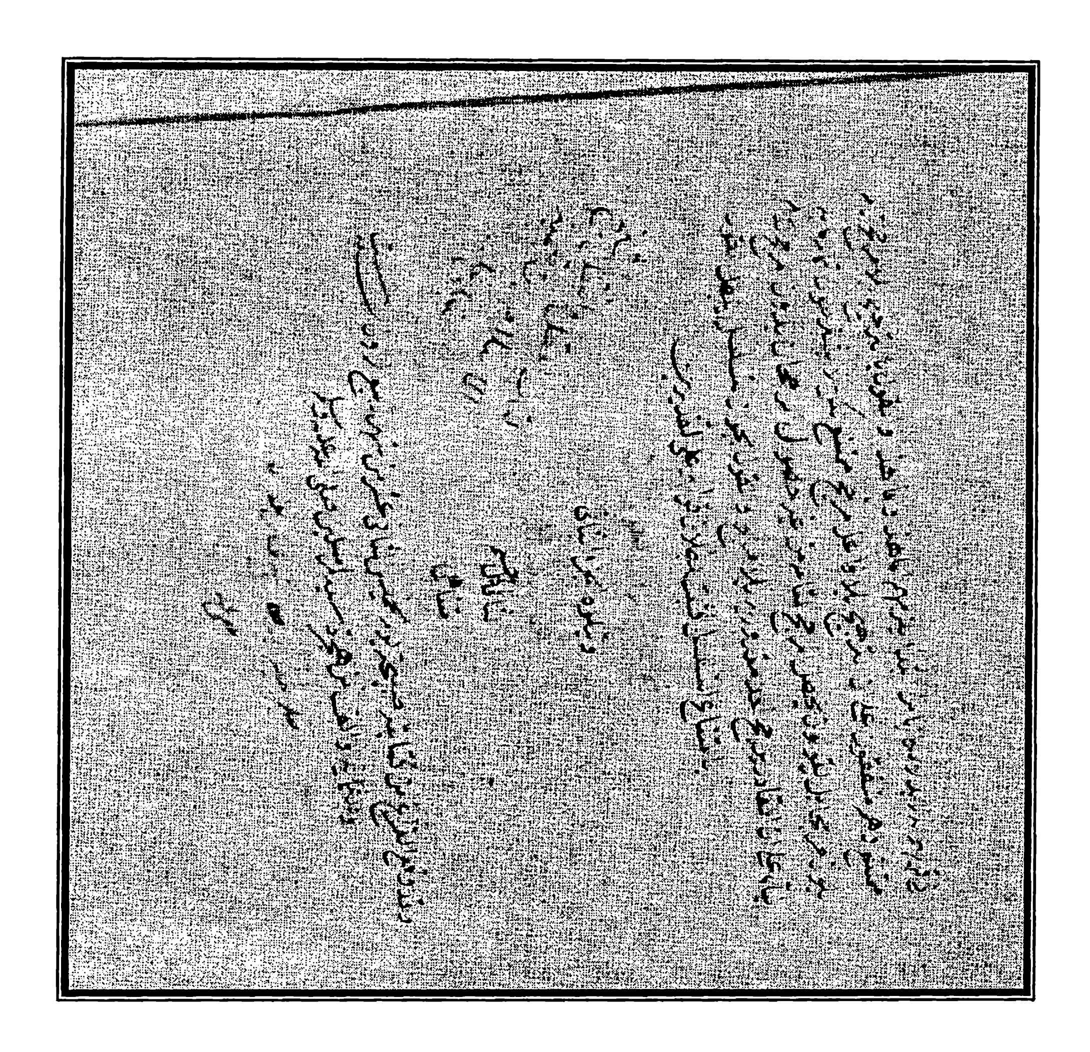
الجزء الاول من كتاب بيان موافقة صريح المعقول
لصحيح المنقول للشيخ الامام العلامة
الهمام جامع المعقول والمنقول
حاوي الفروع والاصول
ابي العباس احمد تقي
الدين الحراني
الحنبلي المعروف
بابن تيمية
تغمده
الله
برحمته

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليما كثيرا

فصل

قول القائل إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية أو السمع والعقل أو النقل والعقل أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية أو نحو ذلك من العبارات فإما أن يجمع بينهما وهو محال لأنه جمع بين النقيضين وإما أن يردا جميعا وإما أن يقدم السمع وهو محال لأن العقل أصل النقل فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحا في العقل الذي هو أصل النقل والقدح في أصل الشيء قدح فيه فكان تقديم النقل قدحا في النقل والعقل جميعا فوجب تقديم العقل ثم النقل إما أن يتأول وإما أن يفوض وأما إذا تعارضا تعارض الضدين امتنع الجمع بينهما ولم يمتنع ارتفاعهما وهذا الكلام قد جعله الرازي وأتباعه قانونا كليا فيما يستدل به من كتب الله وكلام أنبيائه وما لا يستدل به ولهذا ردوا الاستدلال بما جاءت به الأنبياء والمرسلون في صفات الله تعالى وغير ذلك من الأمور التي أنبأوا بها وظن هؤلاء أن العقل يعارضها وقد يضم بعضهم إلى ذلك أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين وقد بسطنا الكلام على قولهم هذا في الأدلة السمعية في غير هذا الموضع وأما هذا القانون الذي وضعوه فقد سبقهم إليه طائفة منهم أبو حامد وجعله قانونا في جواب المسائل التي سئل عنها في نصوص أشكلت على السائل كالمسائل التي سأله عنها القاضي أبو بكر بن العربي وخالفه القاضي أبو بكر في كثير من تلك الأجوبة وكان يقول شيخنا أبو حامد دخل في بطون الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر وحكي هو عن أبي حامد نفسه أنه كان يقول أنا

مزجي البضاعة في الحديث ووضع أبو بكر بن العربي هذا قانونا آخر مبنيا على طريقة أبي المعالي ومن قبله كالقاضي أبي بكر الباقلاني وأصحاب هذه القوانين الذي وضعه هؤلاء يضع كل فريق لأنفسهم قانونا فيما جاءت به الأنبياء عن الله فيجعلون الأصل الذي يعتقدونه ويعتمدونه هو ما ظنوا أن عقولهم عرفته ويجعلون ما جاءت به الأنبياء تبعا له فما وافق قانونهم قبلوه وما خالفه لم يتبعوه وهذا يشبه ما وضعته النصارى من أمانتهم التي جعلوها عقيدة إيمانهم وردوا نصوص التوراة والإنجيل إليها لكن تلك الأمانة اعتمدوا فيها على ما فهموه من نصوص الأنبياء أو ما بلغهم عنهم وغلطوا في الفهم أو في تصديق الناقل كسائر الغالطين ممن يحتج بالسمعيات فإن غلطهم إما في الإسناد وإما في المتن وأما هؤلاء فوضعوا قوانينهم على ما رأوه بعقولهم وقد غلطوا في الرأي والعقل فالنصارى أقرب إلى تعظيم الأنبياء والرسل من هؤلاء لكن النصارى يشبههم من ابتدع بدعة بتأويله الفاسد من النصوص أو تصديق النقل الكاذب عن الرسول كالخوارج والوعيدية والمرجئة والإمامية وغيرهم بخلاف بدعة الجهمية والفلاسفة فإنها مبنية على ما يقرون هم بأنه مخالف للمعروف من كلام الأنبياء وأولئك يظنون أن ما ابتدعوه هو المعروف من كلام الأنبياء وأنه صحيح عندهم وهؤلاء في نصوص الأنبياء لهم طريقتان طريقة التبديل وطريقة التجهيل أما أهل التبديل فهم نوعان أهل الوهم والتخييل وأهل التحريف والتأويل فأهل الوهم والتخييل هم الذين يقولون إن الأنبياء أخبروا عن الله وعن اليوم الآخر وعن الجنة والنار بل وعن الملائكة بأمور غير مطابقة للأمر في نفسه لكنهم خاطبوهم بما يتخيلون به ويتوهمون به أن الله جسم عظيم وأن الأبدان تعاد وأن لهم نعيما محسوسا وعقابا محسوسا وإن كان الأمر ليس كذلك في نفس الأمر لأن من مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهمون به ويتخيلون أن الأمر هكذا وإن كان هذا كذبا فهو كذب لمصلحة الجمهور إذ كانت دعوتهم ومصلحتهم لا تمكن إلا بهذا الطريق وقد





النص المحقق

درء تعارض العقل والنقل

لشيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم

ابن تيمية الحراني رحمه الله تعالى

٦٦١ - ٧٢٨هـ

الجزء الأول

تحقيق

إياد بن عبد اللطيف بن إبراهيم القيسي

طبعة محققة ومنقحة، محالة على نسخة محمد رشاد سالم

مكتبة الرشد

ناشرون

الطبعة الأولى

١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م

مكتبة الرشد ـ ناشرون
المملكة العربية السعودية ـ الرياض
شارع الأمير عبد الله بن عبد الرحمن (طريق الحجاز)
ص.ب.: ١٧٥٢٢ الرياض ١١٤٩٤ ـ هاتف: ٤٥٩٣٤٥١ ـ فاكس: ٤٥٧٣٣٨١
E-mail: alrushd@alrushdryh.com
Website: www.rushd.com

فروع المكتبة داخل المملكة

★ الرياض: فرع طريق الملك فهد: هاتف: ٢٠٥١٥٠٠ ـ فاكس: ٢٠٥٢٣٠١

★ فرع مكة المكرمة: شارع الطائف: هاتف: ٥٥٨٥٤٠١ ـ فاكس: ٥٥٨٣٥٠٦

★ فرع المدينة المنورة: شارع أبي ذر الغفاري: هاتف: ٨٣٤٠٦٠٠ ـ فاكس: ٨٣٨٣٤٢٧

★ فرع جدة: ميدان الطائرة: هاتف: ٦٧٧٦٣٣١ ـ فاكس: ٦٧٧٦٣٥٤

★ فرع القصيم: بريدة ـ طريق المدينة: هاتف: ٣٢٤٢٢١٤ ـ فاكس: ٣٢٤١٣٥٨

★ فرع أبها: شارع الملك فيصل: تلفاكس: ٢٣١٧٣٠٧

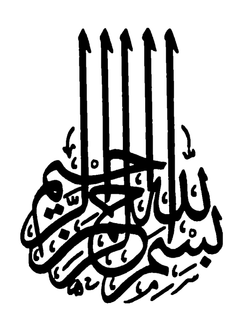
★ فرع الدمام: شارع الخزان: هاتف: ٨١٥٠٥٦٦ ـ فاكس: ٨٤١٨٤٧٣

★ فرع حائل: هاتف: ٥٣٢٢٢٤٦ ـ فاكس: ٥٦٦٢٢٤٦

مكاتبنا بالخارج

★ القاهرة: مدينة نصر: هاتف: ٢٧٤٤٦٠٥ ـ موبايل: ٠١٠١٦٢٢٦٥٣

★ بيروت: بئر حسن: هاتف: ٠١/٨٥٨٥٠١ ـ موبايل: ٠٣/٥٥٤٣٥٣ ـ فاكس: ٠١/٨٥٨٥٠٢


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه أستعين

قال شيخ الإسلام، علم الأعلام، مفتي الأنام، الإمام المجاهد الصادق الصابر، سيف السنة المسلول على المبتدعين، والقاطع البتَّار لألسنة المارقين الملحدين: أبو العباس، أحمد ابن عبدالحليم، تقي الدين، الشهير بابن تيميَّة الحرَّاني رحمه الله، وغفر لنا وله:

الحمد لله، نحمده ونستعينه، ونستغفره ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهدِ الله فلا مضِل له، ومن يُضلِل فلا هادي له.

وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلَّى الله عليه وعلى آله وسلم تسليماً كثيراً./ ١/ ٣

فصل

[القانون الكلي للتوفيق عند المبتدعة:]

قول القائل:

(إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل، أو النقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات، فإما أن يجمع بينهما، وهو محال، لأنه جمع بين النقيضين؛ وإما أن يُرَدَّا جميعاً.

وإما أن يُقدَّم السمع، وهو محال، لأن العقل أصل النقل، فلو قدَّمناه عليه كان ذلك قَدْحاً في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحا في النقل والعقل جميعاً، فوجب تقديم العقل، ثم النقل إما أن يُتَأول، وإما أن يُفَوَّض.

وأما إذا تعارضا تعارض الضدين امتنع الجمع بينهما، ولم يمتنع ارتفاعهما).

١/ ٤ وهذا الكلام قد جعله الرازي[١] وأتباعه قانونا كليا فيما يستدل به من كتب/ الله تعالى وكلام أنبيائه عليهم السلام وما لا يُستدل به، ولهذا ردوا الاستدلال بما جاءت به الأنبياء والمرسلون في صفات الله تعالى، وغير ذلك من الأمور التي أنبأوا بها، وظنّ هؤلاء أن العقل يعارضها؛ وقد يضم بعضهم إلى ذلك أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين، وقد بسطنا الكلام على قولهم هذا في الأدلة السمعية في غير هذا الموضع.

وأما هذا القانون الذي وضعوه فقد سبقهم إليه طائفة، منهم أبو حامد، وجعله قانونا في جواب المسائل التي سُئل عنها في نصوص أُشكلت على السائل[٢]، كالمسائل التي سأله عنها القاضي أبو بكر بن العربي[٣]، وخالفه القاضي أبو بكر في كثير من تلك الأجوبة، وكان يقول: «شيخنا أبو حامد دخل في بطون[٤] الفلاسفة، ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر».

---

(١) وهو أبو عبدالله، فخر الدين، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين، التيمي البكري الرازي، ويعرف بابن الخطيب، وبابن خطيب الري، ولد سنة ٥٤٤هـ وتوفي سنة ٦٠٦هـ. من أئمة الأشاعرة الذين مزجوا المذهب الأشعري بالفلسفة والاعتزال.

(٢) الإشارة هنا إلى كتاب «قانون التأويل» الذي ألفه الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) رداً على أسئلة وجهت إليه. انظر هذه الرسالة (ط. عزت الحسيني، القاهرة، ١٣٥٩هـ/ ١٩٤٠م). (رشاد).

(٣) وهو أبو بكر محمد بن عبدالله بن محمد بن المعافري، القاضي الإشبيلي المالكي. ولد في إشبيلية سنة (٤٨٦هـ وتوفي سنة ٥٤٣هـ)؛ من أئمة المالكية ومن كبار حفاظهم وفقهائهم، رحل إلى المشرق ودرس على الغزالي، وتولى قضاء إشبيلية.

(٤) هذه العبارة ذكرها شيخ الإسلام في العديد من مؤلفاته كـ«الرد على المنطقيين» و«الصفدية» و«العقيدة الأصفهانية» و«مجموع الفتاوى» بلفظ (بطن) ويؤده أن ذلك ورد في مخطوطتين من المخطوطات التي اعتمدها الدكتور محمد رشاد سالم رحمه الله.

وورد في «مجموع الفتاوى» (١٣/ ٢٣٨)، وأكثر مخطوطات الدرء (بطون).

وحكى هو عن أبي حامد نفسه أنه كان يقول: «أنا مزجى البضاعة في الحديث»[١]./ ١/ ٥

ووضع أبو بكر بن العربي هذا قانونا آخر[٢]، مبنياً على طريقة أبي المعالي[٣] ومن قبله كالقاضي أبي بكر الباقِلاَّني[٤].

ومثل هذا القانون الذي وضعه هؤلاء يضع كل فريق لأنفسهم قانونا فيما جاءت به الأنبياء عن الله فيجعلون الأصل الذي يعتقدونه ويعتمدونه هو ما ظنوا أن عقولهم عرفته، ويجعلون ما جاءت به الأنبياء تَبَعاً له؛ فما وافق قانونهم قبلوه، وما خالفه لم يتبعوه.

وهذا يُشبِه ما وضعته النصارى من أمانتهم التي جعلوها عقيدة إيمانهم، وردّوا نصوص التوراة والإنجيل إليها[٥]، لكن تلك الأمانة اعتمدوا فيها على ما فهموه من نصوص الأنبياء، أو ما بلغهم عنهم، وغلِطوا في الفهم أو في تصديق الناقل،/ كسائر ١/ ٦

---

(١) ذكر ذلك الغزالي في «قانون التأويل» (ص١٦).

(٢) طبع كتاب «قانون التأويل» لابن العربي في دار القبلة -جدة سنة (١٤٠٦هـ) بتحقيق محمد السليماني.

(٣) وهو إمام الحرمين، عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني، ولد بنيسابور سنة (٤١٩هـ)، وتوفي بها سنة (٤٧٨هـ)، من أعظم أئمة الأشاعرة، تتلمذ عليه الغزالي.

(٤) وهو محمد بن الطيب بن محمد، أبو بكر، القاضي المعروف بابن الباقلاني أو الباقلاني. ولد في الربع الأخير من القرن الرابع، وعاش في بغداد، وتوفي سنة (٤٠٣هـ).

وهو يعد أعظم الأشاعرة بعد الأشعري، وقد ألف كتباً كثيرة نقد فيها الفلسفة والمنطق والملل المختلفة، ومن أهمها كتاب «الدقائق» وهو مفقود.

(٥) نص هذه الأمانة أورده الشهرستاني في كتابه «الملل والنحل» (١/ ٥٣١-٥٣٣)، وهو النص الذي اتفق عليه رجال الدين المسيحيون في مجمع نقيه سنة (٣٢٥م، وانظر كتاب: «المسيحية» للدكتور أحمد شلبي، (ص٨٨-٩٠)، ط. النهضة المصرية سنة (١٩٦٠م)؛ خدمة القداس الإلهي لأبينا الجليل في القديسين يوحنا الذهبي الفم، (ص٢٦-٢٧)، ط. القاهرة، (١٩٧٠م)؛ إيماننا الحي، للأب روبير كليمان اليسوعي والأب أدمون بازرجي اليسوعي، ص(١٧-١٨). (رشاد).

الغالطين ممن يحتج بالسمعيات، فإن غلطه إما في الإسناد وإما في المتن؛ وأما هؤلاء فوضعوا قوانينهم على ما رَأَوْه بعقولهم، وقد غلِطوا في الرأي والعقل.

فالنصارى أقرب إلى تعظيم الأنبياء والرسل من هؤلاء، لكن النصارى يشبههم من ابتدع بدعة بفهمه الفاسد من النصوص أو بتصديقِهِ النقل الكاذب عن الرسول، كالخوارج والوعيدية والمرجِئة والإمامية وغيرهم، بخلاف بدعة/ الجهمِيَّة والفلاسفة فإنها مبنية على ما يقرّون هم بأنه مخالف للمعروف من كلام الأنبياء، وأولئك يظنون أن ما ابتدعوه هو المعروف من كلام الأنبياء، وأنه صحيح عندهم. ١/٧

[طريقتنا المبتدعة في نصوص الأنبياء:]

ولهؤلاء في نصوص الأنبياء طريقتان:

طريقة التبديل، وطريقة التجهيل.

- أما أهل التبديل فهم نوعان:

[أولاً: طريقة التبديل: أهل التبديل نوعان:]

أهل الوهم والتخييل، وأهل التحريف والتأويل.

[١- أهل الوهم والتخييل:]

- فأهل الوهم والتخييل هم الذين يقولون: إن الأنبياء أخبروا عن الله وعن اليوم الآخر، وعن الجنة والنار، بل وعن الملائكة، بأمورٍ غيرِ مطابقة للأمر في نفسه، لكنهم خاطبوهم بما يتخيلون به ويتوهمون به أن الله جِسم عظيم، وأن الأبدان تُعاد، وأن لهم نعيما محسوساً، وعقاباً محسوساً، وإن كان الأمر ليس كذلك في نفس الأمر؛ لأن من

مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهمون به ويتخيلون أن الأمر هكذا، وإن كان هذا كذبا فهو كذب لمصلحة الجمهور، إذ كانت دعوتهم ومصلحتهم لا تمكن إلا بهذه الطريق.

وقد وضع ابن سينا وأمثاله قانونهم على هذا الأصل، كالقانون الذي ذكره في «رسالته الأضحوية»[1]. وهؤلاء يقولون: الأنبياء قصدوا بهذه الألفاظ ظواهرها، وقصدوا أن يفهم الجمهور منها هذه الظواهر، وإن كانت الظواهر في نفس الأمر كذباً وباطلاً ومخالفة للحق، فقصدوا إفهام الجمهور بالكذب والباطل للمصلحة.

ثم من هؤلاء من يقول: النبي كان يعلم الحق ولكن أظهر خلافه للمصلحة.

ومنهم من يقول: ما كان يعلم الحق، كما يعلمه نظَّار الفلاسفة وأمثالهم. وهؤلاء يفضلون الفيلسوف الكامل على النبي، ويفضلون الوليَّ الكامل الذي له هذا المشهد على النبي، كما يفضل ابن عربي الطائي خاتم الأولياء في -زعمه على- الأنبياء،/ وكما ٩/١ يفضل الفارابي ومبشِّر بن فاتك وغيرهما الفيلسوف على النبي.

وأما الذين يقولون: إن النبي كان يعلم ذلك فقد يقولون: إن النبي أفضل من الفيلسوف، لأنه علم ما علمه الفيلسوف وزيادة، وأمكنه أن يخاطب الجمهور بطريقة يعجز عن مثلها الفيلسوف، وابن سينا وأمثاله من هؤلاء.

وهذا في الجملة قول المتفلسفة والباطنية، كالملاحدة الإسماعيلية، وأصحاب/ رسائل ١٠/١ «إخوان الصفاء» والفارابي وابن سينا والسهروردِيّ المقتول، وابن رشد الحفيد، وملاحدة الصوفية الخارجين عن طريقة المشايخ المتقدمين من أهل الكتّاب والسنة، كابن عربي وابن سبعين وابن الطفيل صاحب رسالة «حي ابن يقظان» وخلق كثير غير هؤلاء.

---

(١) طبع بتحقيق د.سليمان دينا دار الفكر العربي سنة (١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م).

ومن الناس من يوافق هؤلاء فيما أخبرت به الأنبياء عن الله: أنهم قصدوا به التخييل دون التحقيق، وبيان الأمر على ما هو عليه دون اليوم الآخر.

ومنهم من يقول: بل قصدوا هذا في بعض ما أخبروا به عن الله، كالصفات الخبرية من الاستواء والنزول وغير ذلك، ومثل هذه الأقوال يوجد في كلام كثير من النظَّار ممن ينفي هذه الصفات في نفس الأمر، كما يوجد في كلام طائفة./ ١١/١

[٢- أهل التحريف والتأويل:]

- وأما أهل التحريف والتأويل فهم الذين يقولون: إن الأنبياء لم يقصدوا بهذه الأقوال إلا ما هو الحق في نفس الأمر، وإن الحق في نفس الأمر هو ما علمناه بعقولنا، ثم يجتهدون في تأويل هذه الأقوال إلى ما يوافق رأيهم بأنواع التأويلات التي يحتاجون فيها إلى إخراج اللغات عن طريقتها المعروفة، وإلى الاستعانة بغرائب المجازات والاستعارات.

وهم في أكثر ما يتأولونه قد يعلم عقلاؤهم علما يقينا أن الأنبياء لم يريدوا بقولهم ما حملوه عليه، وهؤلاء كثيرا ما يجعلون التأويل من باب دفع المعارض، فيقصدون حمل اللفظ على ما يمكن أن يريده متكلم بلفظه، لا يقصدون طلب مراد المتكلم به، وحمله على ما يناسب حاله، وكل تأويل لا يَقْصد به صاحبه بيانَ مراد المتكلم وتفسيرَ كلامه بما يُعرف به مراده، وعلى الوجه الذي به يُعرف مراده، فصاحبه كاذب على من تأوّل كلامه، ولهذا كان أكثرهم لا يجزمون بالتأويل، بل يقولون: يجوز أن يُراد كذا، وغاية ما معهم إمكان احتمال اللفظ.

وأما كون النبي المعين يجوز أن يريد ذلك المعنى بذلك اللفظ فغالبهُ يكون الأمر فيه بالعكس، ويُعلم من سياق الكلام وحال المتكلم امتناع إرادته لذلك المعنى بذلك الخطاب المعين./ ١٢/١

وفي الجملة، فهذه طريق خلق كثير من المتكلمين وغيرهم، وعليها بني سائر المتكلمين المخالفين لبعض النصوص مذاهبهم من المعتزلة والكُلاَّبية[١] والسالمية[٢] والكَرَّامية[٣] والشيعة وغيرها./ ١٣/١

وقد ذكرنا في غير موضع أن لفظ «التأويل» في القرآن يُراد به ما يَؤُوُل الأمر إليه، وإن كان موافقا لمدلول اللفظ ومفهومه في الظاهر، ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه، وإن كان موافقا له، وهو اصطلاح المفسرين المتقدّمين كمجاهد وغيره، ويُراد به صرف اللفظ عن الإحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك.

وتخصيص لفظ التأويل بهذا المعنى إنما يوجد في كلام بعض المتأخرين، فأما الصحابة، والتابعون لهم بإحسان، وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم فلا يَخُصُّون لفظ «التأويل» بهذا المعنى، بل يريدون بالتأويل المعنى الأول أو الثاني.

---

(١) الكُلاّبية هم أتباع أبي محمد عبدالله بن سعيد بن محمد بن كلاب (بضم الكاف وتشديد اللام) القطان المتوفى سنة (٢٤٠هـ).

(٢) السالمية هم أتباع أبي عبدالله محمد بن أحمد بن سالم المتوفى سنة (٢٩٧هـ) وابنه أبي الحسن أحمد بن محمد ابن سالم (المتوفى سنة ٣٥٠هـ) وقد تتلمذ أحمد بن محمد بن سالم على سهل بن عبدالله التستري. ومن أشهر رجال السالمية أبو طالب المكي صاحب كتاب «قوت القلوب» المتوفى سنة (٣٨٦هـ)، ويجمع السالمية في مذهبم بين كلام أهل السنة وكلام المعتزلة مع ميل إلى التشبيه ونزعة صوفية اتحادية.

(٣) الكرامية هم أتباع أبي عبدالله محمد بن كرام بن عراق بن حزبة السجستاني المتوفى سنة (٢٥٥هـ) وهم يوافقون السلف في إثبات الصفات، ولكنه يبالغون في ذلك إلى حد التشبيه والتجسيم وكذلك يوافقون السلف في إثبات القدر والقول بالحكمة، ولكنهم يوافقون المعتزلة في وجوب معرفة الله تعالى بالعقل، وفي الحسن والقبح العقليين، وهم يعدون من المرجئة لقولهم بأن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب.

ولهذا لما ظن طائفة من المتأخرين أن لفظ «التأويل» في القرآن والحديث في مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران:٧]، أُريد به هذا المعنى الاصطلاحي الخاص، واعتقدوا أن الوقف في الآية عند قوله سبحانه: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، لزم ذلك أن يعتقدوا أن لهذه الآيات والأحاديث معاني تخالف مدلولها المفهوم منها، وأن ذلك المعنى المراد بها لا يعلمه إلا الله، لا يعلمه الملك الذي نزل بالقرآن، وهو جبريل ولا يعلمه النبي ﷺ ولا غيره من ١/١٤ الأنبياء،/ ولا تعلمه الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وأن محمداً ﷺ كان يقرأ قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝﴾ [طه:٥]، وقوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر:١٠]، وقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة:٦٤]، وغير ذلك من آيات الصفات، بل ويقول: «ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا»[1] ونحو ذلك، وهو لا يعرف معاني هذه الأقوال، بل معناها الذي دلت عليه لا يعلمه إلا الله، ويظنون أن هذه طريقة السلف.

[ثانياً: طريقة التجهيل:]

وهؤلاء أهل التضليل والتجهيل الذين حقيقة قولهم: إن الأنبياء وأتباع الأنبياء ١/١٥ جاهلون ضالون، لا يعرفون ما أراد الله بما وصف به نفسه من الآيات وأقوال الأنبياء/

ثم هؤلاء منهم من يقول: المراد بها خلاف مدلولها الظاهر والمفهوم، ولا يعرف أحد من الأنبياء والملائكة والصحابة والعلماء ما أراد الله بها، كما لا يعلمون وقت الساعة.

---

(١) حديث النزول مروي عن جمع من الصحابة، وقد أخرجه البخاري (١٠٩٤)، ومسلم (٧٥٨)، من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه.

والأحاديث الأخبار في هذا الباب مستفيضة وقد أفرد أهل الحديث لها أجزاءً كالدارقطني وغيره.

ومنهم من يقول: بل تُجرَى على ظاهرها وتُحمل على ظاهرها، ومع هـذا فـلا يعلـم تأويلها إلا الله، فيتناقضون حيث أثبتوا لها تأويلا يخالف ظاهرها، وقالوا مع هـذا إنهـا تحمل على ظاهرها، وقالوا -مع هذا- إنها تُحمل على ظاهرهـا، وهـذا مـا أنكـره ابـن عقيل[١] على شيخه القاضي أبي يعلى في كتاب «ذم التأويل»[٢].

وهؤلاء الفرق مشتركون في القول بأن الرسول لم يبين المراد بالنصوص التي يجعلونهـا مشكلة أو متشابهة، ولهذا يجعل كل فريق المشكل من نصوصه غير ما يجعل الفريق الآخـر مشكلاً، فمنكر الصفات الخبرية الذي يقول: «إنهـا لا تعلـم بالعقـل» يقـول: نـصوصها مشكلة متشابهة، بخلاف الصفات المعلومة بالعقل -عنده بعقله- فإنها -عنـده- مُحْكَمَـةٌ بَيِّنة، وكذلك يقول من ينكر العلو والرؤية: نصوص هذه مشكلة./

ومنكر الصفات مطلقا يجعل ما يثبتها مشكلاً دون ما يثبت أسماءه الحسنى، ومنكر معاني الأسماء يجعل نصوصها مشكلة، ومنكر معاد الأبدان وما وُصِفت به الجنة والنار يجعل ذلك مشكلا أيضاً؛ ومنكر القدر يجعل ما يثبت أن الله خالق كل شيء ومـا شـاء كَانَ مشكلاً، دون آيات الأمر والنهى والوعد والوعيد، والخائض في القدر بالجبر يجعل نصوص الوعيد، بل ونصوص الأمر والنهى مشكلة، فقد يستشكل كـل فريـق مـا لا يستشكله غيره، ثم يقول فيما يستشكله: إن معاني نصوصه لم يبينها الرسول.

---

(١) أبو الوفاء ابن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي، مـن الحنابلـة الـذين خـالفوا المـذهب ولجأوا إلى التأويل مثل ابن الجوزي، (٤٣١-٥١٣هـ).

(٢) أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء من كبار الحنابلـة وعـالم عـصره في الأصـول والفروع. (٣٨٠-٤٥٨هـ)، وكتابه المذكور طبع باسم «إبطال التأويل» بتحقيق محمد بن حمد الحمـود النجدي، مكتبة دار الإمام الذهبي، ودار إيلاف، الكويت، (١٤١٠هـ، ١٤١٦هـ).

ثم منهم من يقول: لم يَعْلم معانيها أيضاً، ومنهم من يقول: بل علمها ولم يبينها، بل أحال في بيانها على الأدلة العقلية، وعلى من يجتهد في العلم بتأويل تلك النصوص، فهم مشتركون في أن الرسول لم يَعْلم أو لم يُعلِّم، بل جهل معناها، أو جَهَّلَها الأمة، من غير أن يقصد أن يعتقدوا الجهلَ المركب.

وأما أولئك فيقولون: بل قصد أن يُعَلِّمَهم الجهل المركب، والاعتقادات الفاسدة، وهؤلاء مشهورون عند الأمة بالإلحاد والزندقة، بخلاف أولئك فإنهم يقولون: الرسول لم يقصد أن يجعل أحداً جاهلاً معتقداً للباطل، ولكن أقوالهم تتضمن أن الرسول لم يبين الحق فيما خاطب به الأمة من الآيات والأحاديث: إما مع كونه لم يعلمه، أو مع كونه عِلمه ولم يبينه./ ١٧/١

ولهذا قال الإمام أحمد في خطبته فيما صنَّفه من «الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكَّت[1] فيه من متشابه القرآن وتأولته[2] على غير تأويله»، قال[3]: (**الحمد لله الذي جعل في كل زمانِ فترةٍ من الرسل بقايا من أهل العلم، يدعون من ضل إلى الهدى، ويصبرون منهم على الأذى، يُحْيون بكتاب الله الموتى، وَيُبَصِّرُون بنور الله أهل العمى، فكم من قتيلٍ لإبليس قد أَحْيَوه، وكم من تائه ضال[4] قد هدوه، فما أحسن أثرهم على الناس، واقبح أثر الناس عليهم ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين،**

---

(١) في عنوان الرسالة المطبوعة: شكوا.

(٢) الرد على الجهمية: وتأولوه.

(٣) في (ص٤) من الرسالة المذكورة.

(٤) الرد على الجهمية: من ضال تائه.

وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، الذين عقدوا ألوية البدعة، وأطلقوا عِنان[(١)] الفتنة، فهم مختلفون في الكتاب، مخالفون للكتاب، متفقون[(٢)] على مفارقة الكتاب، يقولون على الله، وفي الله، وفي كتاب الله بغير علم، يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جُهَّال الناس بما يُلَبِّسُون[(٣)] عليهم، فنعوذ بالله من فتن المُضِلِّين)[(٤)]./ ١٨/١

ويروى نحو هذه الخطبة عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه، كما ذكر ذلك محمد بن وضَّاح في كتاب «الحوادث والبدع»[(٥)].

فقد وُصِفوا في هذا الكلام بأنهم -مع اختلافهم في الكتاب- فهم كلهم مُخَالفون له، وهم مشتركون في مفارقته، يتكلمون بالكلام المتشابه، ويخدعون جُهَّال الناس بما يُلَبِّسون عليهم، حيث لبسوا الحق بالباطل.

[خلاصة ما سبق:]

وجماع الأمر أن الأدلة نوعان: شرعية، وعقلية. فالمدَّعون لمعرفة الإلهيات بعقولهم، من المنتسبين إلى الحكمة والكلام والعقليات، يقول من يخالف نصوص الأنبياء منهم: إن الأنبياء لم يعرفوا الحق الذي عرفناه، أو يقولون: عرفوه ولم يبيِّنوه للخلق كما بيّناه، بل تكلموا بما يخالفه من غير بيان منهم. والمدَّعون للسنة والشريعة واتِّباع السلف من

---

(١) الرد على الجهمية: عقال.

(٢) الرد على الجهمية: مجمعون.

(٣) الرد على الجهمية: يشبهون.

(٤) الرد على الجهمية (ص٦).

(٥) الحوادث والبدع (٣).

الجُهَّال بمعاني نصوص الأنبياء يقولون: إن الأنبياء -والسلف الذين اتبعوا الأنبياء- لم يعرفوا معاني هذه النصوص التي قالوها والتي بلَّغوها عن الله، أو إن الأنبياء عرفوا معانيها ولم يبينوا مرادهم للناس؛ فهؤلاء الطوائف قد يقولون: نحن عرفنا الحق بعقولنا، ثم اجتهدنا في حمل كلام الأنبياء على ما يوافق مدلول العقل، وفائدة إنزال هذه المتشابهات المشكلات اجتهاد/ الناس في أن يعرفوا الحق بعقولهم، ثم يجتهدوا في تأويل كلام الأنبياء الذين لم يبينوا به مرادهم، أو أنَّا عرفنا الحق بعقولنا، وهذه النصوص لم تعرف الأنبياء معناها، كما لم يعرفوا وقت الساعة، ولكن أُمِرنا بتلاوتها من غير تدبر لها ولا فهم لمعانيها. أو يقولون: بل هذه الأمور لا تُعرف بعقل ولا نقل، بل نحن منهيون عن معرفة العقليات، وعن فهم السمعيات، وإن الأنبياء وأتباعهم لا يعرفون العقليات، ولا يفهمون السمعيات. ١٩/١

فصل

[هدف الكتاب بيان فساد قانونهم الفاسد:]

ولما كان بيان مراد الرسول ﷺ في هذه الأبواب لا يتم إلا بدفع المعارض العقلي، وامتناع تقديم ذلك على نصوص الأنبياء، بيَّنا في هذا الكتاب فساد القانون الفاسد الذي صدُّوا به الناس عن سبيل الله، وعن فهم مراد الرسول وتصديقه فيما أخبر، إذ كان أيّ دليل أقيم على بيان مراد الرسول لا ينفع إذا قُدِّر أن المعارض العقلي القاطع ناقَضَه، بل يصير ذلك قَدْحاً في الرسول، وقدحا فيمن استدل بكلامه، وصار هذا بمنزلة المريض الذي به أخلاط فاسدة تمنع انتفاعه بالغذاء، فإن الغذاء لا ينفعه مع وجود الأخلاط الفاسدة التي تفسد الغذاء، فكذلك القلب الذي اعتقد قيام الدليل

العقلي القاطع على نفي الصفات أو بعضها، أو نفي عموم خلقه لكل شيء، أو نفي أمره ونهيه، أو امتناع المعاد،/ أو غير ذلك، لا ينفعه الاستدلال عليه في ذلك بالكتاب والسنة ١/ ٢٠ إلا مع بيان فساد ذلك المعارض.

وفساد ذلك المعارض قد يعلم جملة وتفصيلاً.

أما الجملة، فإنه من آمن بالله ورسوله إيماناً تاماً، وعلم مراد الرسول قطعاً، تيقَّنَ ثبوتَ ما أخبر به، وعلم أن ما عارض ذلك من الحجج فهي حجج داحضة من جنس شبه السوفسطائية، كما قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُحَآجُّونَ فِى ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مَا ٱسْتُجِيبَ لَهُۥ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ ﴿١٦﴾﴾ [الشورى:١٦].

وأما التفصيل، فبعلم فساد تلك الحجة المعارضة، وهذا الأصل نقيض الأصل الذي ذكره طائفة من الملحدين، كما ذكره الرازي في أول كتابه «نهاية العقول» حيث ذكر أن الاستدلال بالسمعيات في المسائل الأصولية لا يمكن بحال، لأن الاستدلال بها موقوف على مقدمات ظنية، وعلى دفع المعارض العقلي، وإن العلم بانتفاء المعارض لا يمكن، إذ يجوز أن يكون في نفس الأمر دليل عقل يناقض ما دل عليه القرآن، ولم يخطر ببال المستمع[1]./ ١/ ٢١

وقد بسطنا الكلام على ما زعمه هؤلاء من أن الاستدلال بالأدلة السمعية موقوف على مقدمات ظنية، مثل نقل اللغة والنحو والتصريف ونفي المجاز والإضمار

---

(١) لم أجد نص هذا الكلام أو معناه في أول نهاية العقول، بل لم أجده بعد تصفحي لكثيرَ من صفحات مخطوطة الكتاب في دار الكتب، ومعنى هذا الكلام متضمن في القانون الذي أورده ابن تيمية في أول الكتاب، وقد تكلمت عنه وأشرت إلى ما يقابله في مؤلفات الرازي في مقدمة هذا الكتاب بما يغني عن التكرار هنا. (رشاد).

والتخصيص والاشتراك والنقل والمعارض العقلي بالسمعي، وقد كنَّا صنفنا في فساد هذا الكلام مصنفا قديما من نحو ثلاثين سنة، وذكرنا طرفا من بيان فساده في الكلام على «المحصَّل»[١] وفي غير ذلك.

فذاك كلامٌ في تقرير الأدلة السمعية، وبيان أنها قد تفيد اليقين والقطع، وفي هذا الكتاب كلامٌ في بيان انتفاء المعارض العقلي، وإبطال قول من زعم تقديم الأدلة العقلية مطلقاً.

وقد بيَّنا في موضع آخر[٢] أن الرسول بلَّغ البلاغ المبين، وبيَّن مراده، وأن كل ما في القرآن والحديث من لفظ يُقال فيه إنه يحتاج إلى التأويل الاصطلاحي الخاص الذي هو صَرْف اللفظ عن ظاهره، فلا بد أن يكون الرسول قد بيّن مراده بذلك اللفظ بخطاب آخر، لا يجوز عليه أن يتكلم بالكلام الذي مفهومه ومدلوله باطل، ويسكت عن بيان مراد الحق، ولا يجوز أن يريد من الخلق أن/ يفهموا من كلامه ما لم يبينه لهم ويدلهم عليه، لإمكان معرفة ذلك بعقولهم، وأن هذا قدح في الرسول الذي بلَّغ البلاغ المبين الذي هَدَى الله به العباد وأخرجهم به من الظلمات إلى النور، وفرَّق الله به بين الحق والباطل، وبين الهدى والضلال، وبين الرشاد والغي، وبين أولياء الله وأعدائه، وبين ما يستحقه الرب من الأسماء والصفات وما ينزِّه عنه من ذلك، حتى أوضح الله به السبيل، وأنار به الدليل، وهدى به الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم. ١/٢٢

---

(١) يقصد كتاب «شرح أول المحصل، في مجلد»، والمحصل هو كتاب للرازي واسمه «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين».

(٢) انظر مثلاً رسالة «معارج الوصول في بيان أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول» وقد طبعت بالقاهرة عدة مرات. (رشاد)، قلت: هي في مجموع الفتاوى.

فمن زعم أنه تكلم بما لا يدل إلا على الباطل لا على الحق، ولم يبين مراده، وأنه أراد بذلك اللفظ المعنى الذي ليس بباطل، وأحال الناس في معرفة المراد على ما يعلم من غير جهته بآرائهم، فقد قدح في الرسول، كما نبهنا على ذلك في مواضع.

كيف والرسول أعلم الخلق بالحق، وأقدر الناس على بيان الحق، وأنصح الخلق للخلق؟! وهذا يوجب أن يكون بيانه للحق أكمل من بيان كل أحد.

فإن ما يقوله القائل ويفعله الفاعل لا بد فيه من قدرة وعلم وإرادة، فالعاجز عن القول أو الفعل يمتنع صدور ذلك عنه، والجاهل بما يقوله ويفعله لا يأتي بالقول المحكم والفعل المحكم، وصاحب الإرادة الفاسدة لا يقصد الهدى والنصح والصلاح، فإذا كان المتكلم عالما بالحق قاصداً لهدى الخلق قصداً تاماً، قادراً على ذلك وجب وجود مقدوره، ومحمد ﷺ أعلم الخلق بالحق، وهو أفصح الخلق لساناً، وأصحهم بياناً، وهو أحرص الخلق على هدى العباد، كما قال/ تعالى: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٨﴾﴾ [التوبة:١٢٨]، وقال: ﴿إِن تَحْرِصْ عَلَىٰ هُدَىٰهُمْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَن يُضِلُّ﴾ [النحل:٣٧]، وقد أوجب الله عليه البلاغ المبين، وأنزل عليه الكتاب ليبين للناس ما نزل إليهم، فلا بد أن يكون بيانه وخطابه وكلامه أكمل وأتم من بيان غيره فكيف يكون مع هذا لم يبيِّن الحق، بل بيَّنه من قامت الأدلة الكثيرة على جهله ونقص علمه وعقله؟! وهذا مبسوط في غير هذا الموضع. ١/ ٢٣

ولما كان ما يقوله كثير من الناس في باب أصول الدين والكلام والعلوم العقلية والحكمة يَعْلَمُ كل من تدبره أنه مخالف لما جاء به الرسول، أو أن الرسول لم يَقُل مثل هذا، واعتقد من اعتقد أن ذلك من أصول الدين، وأنه يشتمل على العلوم الكلية

والمعارف الإلهية، والحكمة الحقيقية أو الفلسفة الأولية -صار كثير منهم يقول: إن الرسول لم يكن يعرف أصول الدين، أو لم يبين أصول الدين، ومنهم من هاب النبي، ولكن يقول: الصحابة والتابعون لم يكونوا يعرفون ذلك، ومن عظَّم الصحابة والتابعين مع تعظيم أقوال هؤلاء يبقى حائرا كيف لم يتكلم أولئك الأفاضل في هذه الأمور التي هي أفضل العلوم؟ ومن هو مؤمن بالرسول معظم له يستشكل كيف لم يبين أصول الدين مع أن الناس إليها أحوج منهم إلى غيرها؟/ ١/ ٢٤

[استطراد في الرد على سؤال وجه إلى ابن تيمية وهو في مصر نص السؤال:]

ولما كنت بالديار المصرية سألني من سألني من فضلائها عن هذه المسألة، فقالوا في سؤالهم[١]:

إن قال قائل: هل يجوز الخوض فيما تكلم الناس فيه من مسائل أصول[٢] الدين، وإن لم يُنْقَل عن النبي ﷺ[٣] فيها كلام أم لا؟

---

(١) المقابلة فيما يلي مع هذه الرسالة التي يشير إليها ابن تيمية ومنها نسخة مخطوطة بدار الكتب رقم (٢٠٤) مجاميع تيمورية (ص٨٥-١٢٥)، وهي التي أرمز إليها بكلمة «بيان» كما أوضحت في المقدمة، ومع طبعتي الرسالة في مجموعة الفتاوى الكبرى ومجموعة فتاوى شيخ الإسلام المطبوعة بالرياض. (رشاد).

قلت: لم أثبت «الفتاوى الكبرى» لأني أجريت دراسة مفصلة عن الفتاوى الكبرى فوجدتها كلها في مجموع الفتاوى؛ بل إنَّ المجموع أكمل منها. إلا في مواضع قليلة جداً، جاءت زيادات في «الفتاوى الكبرى» ليست في المجموع.

(٢) بيان (ص٨٦): في أصول.

(٣) بيان: لم ينقل عن سيدنا محمد ﷺ.

فإن قيل بالجواز، فما وَجْهُه؟ وقد فهمنا منه عليه الصلاة والسلام النهى عن الكلام في بعض المسائل؟

وإذا قيل بالجواز فهل يجب ذلك؟

وهل نقل عنه عليه الصلاة والسلام ما يقتضي وجوبه؟

وهل يكفي في ذلك ما يصل إليه المجتهد من غلبة الظن، أو لا بد من الوصول إلى القطع؟

وإذا تعذر عليه الوصول إلى القطع فهل يُعذر في ذلك، أو يكون مُكَلَّفاً به؟

وهل ذلك من باب تكليف ما لا يطاق والحالة هذه أم لا؟/ ١/٢٥

وإذا قيل بالوجوب، فما الحكمة في أنه لم يوجد فيه من الشارع نص يعصم من الوقوع في المهالك، وقد كان عليه الصلاة والسلام حريصاً على هدى أمته؟

[الجواب:]

فأجبت:

الحمدلله رب العالمين.

أما المسألة الأولى:

[الرد على المسألة الأولى:]

فقول السائل: «هل يجوز الخوض فيما تكلم الناس فيه من مسائل أصول الدين[1]، وإن لم يُنْقَل عن النبي ﷺ[2] فيها كلام أم لا؟ ».

---

(١) بيان: في أصول الدين.

(٢) بيان: لم ينقل عن سيدنا محمد ﷺ.

سؤال ورد بحسب ما عُهد من الأوضاع المبتدعة الباطلة؛ فإن المسائل التي هي من أصول الدين التي تستحق أن تسمى أصول الدين -أعنى الدين الذي أرسل الله به رسوله، وأنزل به كتابه- لا يجوز أن يُقال: لم يُنقل عن النبي ﷺ فيها كلام، بل هذا كلام متناقض في نفسه، إذ كونها من أصول الدين يوجب أن تكون من أهم أمور[1] الدين، وأنها مما يحتاج إليه الدين، ثم نَفْيُ نقل الكلام فيها عن الرسول يوجب أحد أمرين: إما أن الرسول أهمل الأمور المهمة التي يحتاج إليها الدين فلم يبينها، أو أنه بينها فلم تنقلها الأمة،/ وكلا هذين باطل قطعاً، وهو من أعظم مطاعن المنافقين في الدين، وإنما يظن هذا وأمثاله من هو جاهل بحقائق ما جاء به الرسول، أو جاهل بما يعقله الناس بقلوبهم أو جاهل بهما جميعاً، فإن جهله بالأول يوجب عدم علمه بما اشتمل عليه ذلك من أصول الدين وفروعه، وجهله بالثاني يوجب أن يدخل في الحقائق المعقولة ما يسميه هو وأشكاله عقليات، وإنما هي جهليات، وجهله بالأمرين يوجب أن يُظَنَّ من أصول الدين ما ليس منها من المسائل والوسائل الباطلة، وأن يُظَنَّ عدم بيان الرسول لما ينبغي أن يعتقد في ذلك، كما هو الواقع لطوائف من أصناف الناس -حُذَّاقهم فضلا عن عامتهم.

٢٦/١

[أصول الدين: مسائل ودلائل هذه المسائل:]

وذلك أن أصول الدين إما أن تكون مسائل يجب اعتقادها، ويجب أن تذكر قولاً، أو تعمل عملاً[2]، كمسائل التوحيد والصفات، والقدر، والنبوة، والمعاد، أو دلائل هذه المسائل.

---

(١) أمور: ساقطة من «بيان».

(٢) بيان (ص٨٧)، وكذا: فتاوى الرياض: (٣/ ٢٩٥)، إما أن تكون مسائل يجب اعتقادها قولاً، أو قولاً وعملاً.

أما القسم الأول فكل ما يحتاج الناس إلى معرفته واعتقاده والتصديق به من هذه المسائل فقد بيَّنه الله ورسوله بياناً شافياً قاطعاً للعُذر، إذ هذا من أعظم ما بلَّغه الرسول البلاغ المبين، وبيَّنه للناس، وهو من أعظم ما أقام الله الحجة على عباده فيه بالرسل الذين بيَّنوه وبلَّغوه، وكتّاب الله الذي نقل الصحابة ثم التابعون عن الرسول لفظَه ومعانيه، والحكمة التي هي سنة رسول الله ﷺ التي نقلوها أيضا عن الرسول، مشتملة من ذلك على غايه المراد، وتمام/ الواجب والمستحب. والحمدلله الذي بعث فينا[1] ١/ ٢٧ رسولاً من أنفسنا، يتلو علينا آياته، ويزكّينا، ويعلّمنا الكتاب والحكمة، الذي أكمل لنا الدين، وأتم علينا النعمة، ورضِيَ لنا الإسلام ديناً، الذي أنزل الكتاب تفصيلاً لكل شيء، وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين: ﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١١١﴾﴾ [يوسف:١١١].

وإنما يظن عدم اشتمال الكتاب والحكمة على بيان ذلك من كان ناقصا في عقله وسمعه، ومن له نصيب من قول أهل النار الذين قالوا: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾ [الملك:١٠]، وإن كان ذلك كثيراً في كثيرٍ من المتفلسفة والمتكلمة، وجُهَّال أهل الحديث والمتفقهة والصوفية.

وأما القسم الثاني -وهو دلائل هذه المسائل الأصولية- فإنه وإن كان يظن طوائف من المتكلمين أو المتفلسفة[2] أن الشرع إنما يدل بطريق الخبر الصادق، فدلالته موقوفة على العلم بصدق المخبر، ويجعلون ما يبنى عليه صدق المخبر معقولات محضة -فقد

(١) بيان (ص٨٨): إلينا.

(٢) بيان: والمتفلسفة.

غلِطوا في ذلك غلطاً عظيماً، بل ضلُّوا ضلالاً مبيناً، في ظنهم أن دلالة الكتاب والسنة إنما هي بطرق الخبر المجرد، بل الأمر ما عليه سلف الأمة، أهل العلم والإيمان، مِن أن الله سبحانه وتعالى بيَّن من الأدلة العقلية التي يُحتاج إليها في العلم بذلك مالا يقدر أحد من هؤلاء قَدْرَهَ، ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه./ ٢٨/١

وذلك كالأمثال المضروبة التي يذكرها الله في كتابه التي قال فيها: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾ [الزمر:٢٧]، فإن الأمثال المضروبة هي الأقيسة العقلية، سواء كانت قياس شمول أو قياس تمثيل، ويدخل في ذلك ما يسمونه براهين، وهو القياس الشمولي المؤلف من المقدمات اليقينية، وإن كان لفظ البرهان في اللغة أعم من ذلك، كما سمى الله آيتي موسى برهانين: ﴿فَذَٰنِكَ بُرْهَـٰنَانِ مِن رَّبِّكَ﴾ [القصص:٣٢].

ومما يوضح هذا أن العلم الإلهي لا يجوز أن يُستدل فيه بقياس تمثيلي يستوى فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمولي تستوى فيه أفراده، فإن الله سبحانه ليس كمثله شيء، فلا يجوز أن يُمثَّل بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها.

ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية لم يصلوا بها إلى اليقين[١]، بل تناقضت أدلتهم، وغلب عليهم -بعد التناهي- الحيرة والاضطراب، لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافئها، ولكن يستعمل في ذلك قياس الأَوْلَى، سواء كان تمثيلاً أو شمولاً، كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل:٦٠]، مثل أن يُعْلَم[٢] أن كل كمال ثبت للممكن أو المحدث [لا نقص فيه بوجه من الوجوه -وهو ما

---

(١) بيان (ص٨٩): يقين.

(٢) بيان: أن نعلم، وكذا «فتاوى الرياض» (٣/ ٢٩٧).

كان كمالا للموجود غير مستلزم للعدم][1] - فالواجب القديم أولى به، وكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت/ نوعه للمخلوق المربوب المعلول المدبَّر فإنما استفاد من خالقه وربَّه ومدبره، فهو أحق به منه، وأن كل نقص وعيب [في نفسه وهو ما تضمن سلب هـذا الكمال إذا][2] وجب نفيه عن شيء ما من أنواع المخلوقات والممكنات والمحـدثات: فإنـه يجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأَوْلَى، وأنه أحق بـالأمور الوجوديـة مـن كـل موجود، وأما الأمور[3] العدمية فالممكن المحدث بها[4] أحق، ونحو ذلك. ١/ ٢٩

ومثل هذه الطرق هي التي كان يستعملها السلف والأئمة في مثل هذه المطالب، كما استعمل نحوها الإمام أحمد، ومِنْ قبله وبعده مِنْ أئمة أهل الإسلام، وبمثل ذلك جاء القرآن في تقرير أصول الدين في مسائل[5] التوحيد والصفات والمعاد، ونحو ذلك.

ومثال ذلك أنه سبحانه لما أخبر -بالمعاد والعلم به تابع للعلم بإمكانه، فإن الممتنع لا يجوز أن يكون- بيَّن سبحانه إمكانه أتم بيان، ولم يسلك في ذلك ما يسلكه طوائف من أهل الكلام، حيث يثبتون الإمكان الخارجي بمجرد الإمكان الذهني، فيقولون: هـذا ممكن؛ لأنه لو قُدِّر وجوده لم يلزم من تقدير وجوده محال؛ فإن الـشأن في هـذه المقدمـة فمن أين يُعلم أنه لا يلزم من تقدير وجوده محال؟ [فإن هذه قضية كلية سالبة؛ فلا بـد من العلم بعموم هذا النفي./ ١/ ٣٠

---

(١) ما بين [ ] ساقط من بيان (ص٨٩).

(٢) ما بين [ ] ساقط من «بيان» (ص٩٠).

(٣) بيان (ص٩٠) والأمور.

(٤) ببيان: الممكن بها، فتاوى الرياض (٣/ ٢٩٧).

(٥) بيان، فتاوى الرياض (٣/ ٢٩٨): من مسائل.

وما يحتج به بعضهم على أن هذا ممكن بأنَّا لا نعلم امتناعه، كما نعلم امتناع الأمور الظاهِر امتناعُها، مثل كون الجسم متحركاً ساكناً، فهذا كاحتجاج بعضهم على أنها ليست بديهية بأن غيرها من البديهيات أجلى منها، وهذه حجة ضعيفة، لأن البديهي هو ما إذا تُصُوِّر طرفاه جزم العقل به، والمتصوَّران قد يكونان خفيين، فالقضايا تتفاوت في الجلاء والخفاء لتفاوت تصورها كما تتفاوت لتفاوت الأذهان، وذلك لا يقدح في كونها ضرورية ولا يوجب أن ما لم يظهر امتناعه يكون ممكناً، بل قول هؤلاء أضعف؛ لأن الشيء قد يكون ممتنعا لأمور خفية لازمة له، فما لم يعلم انتفاء تلك اللوازم، أو عدم لزومها، لا يمكن الجزم بإمكانه][1]، والمحال هنا أعم من المحال لذاته أو لغيره، والإمكان الذهني حقيقته عدم العلم بالامتناع، وعدم العلم بالامتناع لا يستلزم العلم بالإمكان الخارجي، بل يبقى الشيء في الذهن غير معلوم الامتناع ولا معلوم الإمكان الخارجي، وهذا هو الإمكان الذهني، فإن الله سبحانه وتعالى لم يكتف في بيان إمكان المعاد بهذا، إذ يمكن أن يكون الشيء ممتنعا ولو لغيره، وإن لم يعلم الذهن امتناعه، بخلاف الإمكان الخارجي فإنه إذا علم بطل أن يكون ممتنعاً.

١/ ٣١

والإنسان يعلم الإمكان الخارجي: تارة بعلمه بوجود الشيء، وتارة/ بعلمه بوجود نظيره، وتارة بعلمه بوجود ما الشيء أولى بالوجود[2] منه، فإن وجود الشيء دليل على أن ما هو دونه أولى بالإمكان منه، ثم إنه إذا تبين كون الشيء ممكنا فلا بد من بيان قدرة

---

(١) ما بين [ ] ساقط من بيان وفتاوى الرياض (٣/ ٢٩٨).

(٢) بيان: وتارة بعلمه بوجود ما هو أبلغ منه؛ وكذا في «فتاوى الرياض» (٣/ ٢٩٨).

الرب عليه، وإلا فمجرد[1] العلم بإمكانه لا يكفي في إمكان، وقوعه إن لم يعلم قدرة الرب على ذلك.

[الأدلة على المعاد في كتاب الله:]

فبين سبحانه هذا كله بمثل قوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا ﴿٩٩﴾﴾ [الإسراء:٩٩]، وقوله: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ۚ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ﴿٨١﴾﴾ [يس:٨١]، قوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ ۚ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٣٣﴾﴾ [الأحقاف:٣٣]، وقوله: ﴿لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾ [غافر:٥٧]، فإنّه من المعلوم ببداهة[2] العقول أن خلق السموات والأرض أعظم من خلق أمثال بني آدم، والقدرة عليه أبلغ، وأن هذا الأيسر أولى بالإمكان والقدرة من ذلك.

وكذلك استدلاله على ذلك بالنشأة الأولى في مثل قوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ﴾ [الروم:٢٧]. ولهذا قال بعد ذلك:/ ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ﴾ [الروم:٢٧]، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ﴾ [الحج:٥]. ٣٢/١

وكذلك ما ذكر في قوله: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ۖ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ﴾ -الآيات [يس:٧٨-٨٢]، فإن قول الله تعالى: ﴿مَن

---

(١) بيان: مجرد.

(٢) بيان: ر، ص، ط: ببدائه.

﴿يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ ٧٨﴾ قياس حذفت إحدى مقدمتيه لظهورها، والأخرى سالبة كلية قُرِن معها دليلها، وهو المثل المضروب الذي ذكره بقوله: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلٗا وَنَسِيَ خَلۡقَهُۥۖ قَالَ مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ ٧٨﴾ وهذا استفهام إنكار متضمن للنفي، أي لا أحد يحي العظام وهي رميم، فإن كونها رميما يمنع عنده إحياءها لمصيرها إلى الحال اليبس والبرودة المنافية للحياة التي مبناها على الحرارة والرطوبة، ولتفرق أجزائها واختلاطها بغيرها، ولنحو ذلك من الشبهات.

والتقدير: هذه العظام رميم، ولا أحد يحي العظام وهي رميم، فلا أحد يحييها. ولكن هذه السالبة كاذبة، ومضمونها امتناع الإحياء، فبيَّن سبحانه إمكانه من وجوه ببيان إمكان ما هو أبعد من ذلك وقدرته عليه فقال: ﴿يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖۖ﴾][1] وقد أنشأها من التراب، ثم قال: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ خَلۡقٍ عَلِيمٌ ٧٩﴾ [يس:٧٩]، ليبين علمه بما تفرق من الأجزاء أو استحال، ثم قال: ﴿ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلۡأَخۡضَرِ نَارٗا﴾ [يس:٨٠] ١/٣٣ فبين أنه أخرج النار الحارة/ اليابسة من البارد الرطب، وذلك أبلغ في المنافاة، لأن اجتماع الحرارة والرطوبة أيسر من اجتماع الحرارة واليبوسة، إذ الرطوبة تقبل من الانفعال ما لا تقبله اليبوسة، [ولهذا كان تسخين الهواء والماء أيسر من تسخين التراب، وإن كانت النار نفسها حارة يابسة فإنها جسم بسيط واليبس ضد الرطوبة، والرطوبة يعنى بها البَلَّة كرطوبة الماء، ويعنى بها سرعة الانفعال، فيدخل في ذلك الهواء، فكذلك يعنى باليبس عدم البلة، فتكون النار يابسة، ويراد باليبس بطء الشكل والانفعال، فيكون التراب يابسا دون النار فالتراب فيه اليبس بالمعنيين، بخلاف النار، لكن الحيوان الذي فيه حرارة ورطوبة يكون من العناصر الثلاثة: التراب، والماء، والهواء.

---

(١) الكلام الذي بين [ ] زيادة في «بيان» (ص٩٢-٩٣)، «فتاوى الرياض» (٣/ ٣٠٠).

وأما الجزء الناري فللناس فيه قولان: قيل فيه حرارة نارية، وإن لم يكن فيه جزء من النار، وقيل: بل فيه جزء من النار.

وعلى كل تقدير فَتَكَوُّن الحيوان من العناصر أَوْلى بالإمكان من تكوُّن النار من الشجر الأخضر، فالقادر على أن يخلق من الشجر الأخضر ناراً أولى بالقدرة أن يخلق من التراب حيواناً، فإن هذا معتاد، وإن كان ذلك بما يُضم إليه من الأجزاء الهوائية والمائية، والمقصود الجمع في المولِّدات][1]. ثم قال: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾ [يس:٨١]. وهذه مقدمة معلومة بالبداهة[2]، ولهذا جاء فيها ١/ ٣٤ باستفهام التقرير الدال على أن ذلك/ مستقر معلوم عند المخاطب، كما قال سبحانه: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٣٣﴾﴾ [الفرقان:٣٣]، ثم بيَّن قدرته العامة بقوله: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس:٨٢].

وفى هذا الموضع وغيره من القرآن من الأسرار وبيان الأدلة القطعية على المطالب الدينية ما ليس هذا موضعه، وإنما الغرض التنبيه.

[تنزيه القرآن لله تعالى عن الشركاء:]

وكذلك ما استعمله سبحانه في تنزيهه وتقديسه عمَّا أضافوه إليه من الولادة، سواء سموها حسية أو عقلية، [كما تزعمه النصارى من تولد الكلمة التي جعلوها جوهر الابن منه][3]، وكما تزعمه الفلاسفة الصابئون من تولُّد العقول العشرة والنفوس الفلكية التسعة التي هم مضطربون فيها: هل هي جواهر أو أعراض؟ وقد يجعلون العقول بمنزلة الذكور، والنفوس بمنزلة الإناث، ويجعلون ذلك آباءهم وأمهاتهم

---

(١) ما بين [ ] ساقط من «بيان» (٩٣)، «فتاوى الرياض» (٣/ ٣٠٠).

(٢) بيان: بالبديهة، وكذا «فتاوى الرياض» (٣/ ٣٠٠).

(٣) ما بين [ ] ساقط من «بيان»، و«مجموع الفتاوى» (٣/ ٣٠١).

وآلهتهم وأربابهم القريبة، وعلمهم بالنفوس أظهر لوجود الحركة الدورية الدَّالة على الحركة الإرادية الدَّالة على النفس المحركة، [لكن أكثرهم يجعلون النفوس الفلكية عرضاً لا جوهراً قائماً بنفسه][1]، وذلك شبيه بقول مشركي العرب وغيرهم الذين جعلوا له بنين وبنات، قال تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٠٠﴾﴾ [الأنعام:١٠٠]، وقال تعالى: ﴿أَلَا إِنَّهُم مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴿١٥٢﴾﴾ [الصافات:١٥١-١٥٢]./ ١/ ٣٥

وكانوا يقولون: الملائكة بنات الله[2]، كما يزعم هؤلاء أن العقول، أو العقول والنفوس[3] هي الملائكة، وهي متولدة عن الله. قال تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ ﴿٥٧﴾ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٥٩﴾ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٦٠﴾ وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيْهَا مِن دَابَّةٍ وَلَٰكِن يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴿٦١﴾ وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكَذِبَ أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَىٰ لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ وَأَنَّهُم مُّفْرَطُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [النحل:٥٧-٦٢]، وقال تعالى: ﴿أَمِ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُم بِالْبَنِينَ ﴿١٦﴾ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَٰنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿١٧﴾ أَوَمَن يُنَشَّأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ ﴿١٨﴾ وَجَعَلُوا

---

(١) ما بين [ ] ساقط من «بيان»، و«مجموع الفتاوى» (٣/ ٣٠١).

(٢) صرح ابن سينا في رسالته: «في معنى الزيارة وكيفية تأثيرها» بأن الجواهر الثمانية المفارقة عند المواد هي الملائكة والمقربون المسماة عند الحكماء بالعقول الفعّالة، انظر (ص٤٥-٤٦) من «مجموعة رسائل ابن سينا» ط.الأوفست (عن ط.ليدن ١٨٨٩) مكتبة المثنى ببغداد. (رشاد).

(٣) بيان: .. كما يزعم هؤلاء أن النفوس.

ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا ۚ أَشَهِدُوا۟ خَلْقَهُمْ ۚ سَتُكْتَبُ شَهَٰدَتُهُمْ وَيُسْـَٔلُونَ ﴿١٩﴾﴾ [الزخرف:١٦-١٩]، وقال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ ﴿٢٠﴾ أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ ﴿٢١﴾ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ ﴿٢٢﴾﴾ [النجم:١٩-٢٢] أي جائرة، وغير ذلك في القرآن.

فبيَّن سبحانه: أن الرب الخالق أولى بأن يُنَزَّه عن الأمور الناقصة منكم، فكيف تجعلون له ما تكرهون أن يكون لكم، وتستحيون[1] من إضافته إليكم، مع/ أن ذلك واقع لا محالة، ولا تنزهونه عن ذلك وتنفونه عنه، وهو أحق بنفي المكروهات المنقصات منكم؟ ١/٣٦

وكذلك قوله في التوحيد: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ ۖ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن شُرَكَآءَ فِى مَا رَزَقْنَٰكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَآءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ ۚ﴾ [الروم:٢٨]، أي كخيفة بعضكم بعضاً، كما في قوله: ﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة:٨٥]، وفي قوله: ﴿لَّوْلَآ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا﴾ [النور:١٢]، وفي قوله: ﴿وَلَا تَلْمِزُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ [الحجرات:١١]، وفي قوله: ﴿فَتُوبُوٓا۟ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة:٥٤]، وفي قوله: ﴿وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ ﴿٨٤﴾ ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة:٨٤-٨٥] فإن المراد في هذا كله من نوع واحد.

فبيَّن سبحانه أن المخلوق لا يكون مملوكُه شريكَه في ماله حتى يخاف مملوكه كما يخاف نظيره، بل تمتنعون أن يكون المملوك لكم نظيراً، فكيف ترضون[2] أن تجعلوا ما هو مخلوقي

---

(١) فتاوى الرياض (٣/ ٣٠٢): وتستخفون.

(٢) «بيان» (ص٩٥)، «فتاوى الرياض» (٣/ ٣٠٣): ترضون لي.

ومملوكي شريكاً لي، يُدعَى ويعبد كما أُدعَى وأعبد؟ كما كانوا يقولون في تلبيتهم: «لبيك اللهم لبيك[١]، لبيك لا شريك لك، إلا شريكاً هو لك، تملكه وما ملك»[٢]./ ١/٣٧

وهذا باب واسع عظيم جداً ليس هذا موضعه.

وإنما الغرض التنبيه على أن في القرآن والحكمة النبوية عامة أصول الدين من المسائل والدلائل التي[٣] تستحق أن تكون أصول الدين.

[أصول المتكلمين ليست هي أصول الدين:]

وأما ما يُدخله بعض الناس في هذا المسمَّى من الباطل فليس ذلك من أصول الدين، وإن أدخله فيه، مثل المسائل والدلائل الفاسدة، مثل: نفي الصفات، والقدر، ونحو ذلك من المسائل، ومثل الاستدلال على حدوث العالم بحدوث الأعراض التي هي صفات الأجسام القائمة بها: إما الأكوان، وإما غيرها.

وتقرير المقدمات التي يحتاج إليها هذا الدليل: من إثبات الأعراض -التي هي الصفات- أولاً، أو إثبات بعضها كالأكوان -التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق-؛ وإثبات حدوثها ثانياً بإبطال ظهورها بعد الكمون، وإبطال انتقالها من محل إلى محل؛ ثم إثبات امتناع خلو الجسم ثالثاً[٤]: إما عن كل جنس من أجناس الأعراض بإثبات أن الجسم قابلٌ لها، وأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، وإما عن الأكوان؛ وإثبات امتناع حوادث لا أول لها رابعاً./ ١/٣٨

(١) لبيك اللهم لبيك: هذه العبارة ساقطة من بيان، فتاوى الرياض.

(٢) روى الإمام مسلم في الصحيح (١١٨٥) عن ابن عباس قال: كان المشركون يقولون فذكره.

(٣) التي: كذا في «بيان»، فتاوى الرياض، وفي سائر النسخ: ما.

(٤) ثالثاً: زيادة من فتاوى الرياض.

وهو مبني على مقدمتين:

إحداهما: أن الجسم لا يخلو عن الأعراض التي هي الصفات.

والثانية: أن ما لا يخلو عن الصفات التي هي الأعراض فهو محدث، لأن الصفات -التي هي الأعراض- لا تكون إلا محدثة، وقد يفرضون ذلك في بعض الصفات التي هي الأعراض، كالأكوان، وما لا يخلو عن جنس الحوادث فهو حادث، لامتناع حوادث لا تتناهى.

فهذه الطريقة [مما يُعلم بالاضطرار أن محمداً ﷺ لم يدع الناس بها إلى الإقرار بالخالق ونبوة أنبيائه. ولهذا][1] قد اعترف حذَّاق أهل الكلام -كالأشعرى وغيره- بأنها ليست طريقة الرسل وأتباعهم، ولا سلف الأمة وأئمتها، وذكروا أنها محرَّمة عندهم، بل المحققون على أنها طريقة باطلة، وأن مقدماتها فيها تفصيل وتقسيم يمنع ثبوت المدَّعَى بها مطلقاً، ولهذا تجد من اعتمد عليها في أصول دينه فأحد الأمرين لازم له: إما أن يطَّلع على ضعفها، ويقابل بينها وبين أدلة القائلين بقدم العالم فتتكافأ عنده الأدلة، أو يرجح هذا تارة، وهذا تارة كما هو حال طوائف منهم؛ وإما أن يلتزم لأجلها لوازم معلومة الفساد في الشرع والعقل، كما التزم جهم لأجلها فناء الجنة والنار[2]، والتزم لأجلها/ أبو الهذيل انقطاع حركات أهل الجنة[3]، والتزم قوم لأجلها -كالأشعرى ١/ ٣٩

---

(١) ما بين [ ] ساقط من «بيان».

(٢) يقول الجهم بن صفوان بفناء الجنة والنار، انظر: «مقالات الأشعري» (٢/ ٥٤٢)، «الملل والنحل» (١/ ٧٣، ١٣٦-١٣٧)، «الفرق بين الفرق» (ص١٢٨)، «أصول الدين للبغدادي» (ص٢٣٨)، «التبصير في الدين» (ص٩٦). (رشاد).

(٣) قال أبو الهذيل العلاف بانقطاع حركات أهل الجنة والنار، انظر: «مقالات الأشعري» (٢/ ٥٤٣)، «الملل والنحل» (١/ ٧٣)، «الفرق بين الفرق» (ص٧٣)، «أصول الدين» للبغدادي (ص٢٣٨)، «التبصير في الدين» للإسفراييني» (ص٦٦). (رشاد).

ومن اللطيف ذكره أنّ ابن القيّم ناقش هذا القول في نونيته في تسعة أبيات من الشعر، انظر «النونية» (١/ ٣٦-٣٧).

وغيره[١]- أن الماء والهواء والتراب[٢] والنار له طعم ولون وريح ونحو ذلك[٣]، والتزم قوم لأجلها ولأجل غيرها أن جميع الأعراض -كالطعم واللون وغيرهما- لا يجوز بقاؤها بحال، لأنهم احتاجوا إلى جواب النقض الوارد عليهم لما أثبتوا الصفات لله، مع الاستدلال على حدوث الأجسام بصفاتها، فقالوا: صفات الأجسام أعراض، أي أنها تعرض فتزول[٤]، فلا تبقى بحال، بخلاف صفات الله فإنها باقية.

[وأما ما اعتمد عليه طائفة منهم من أن العرض لو بقي لم يمكن عدمه، لأن عدمه إما أن يكون بإحداث ضد، أو بفوات شرط، أو اختيار الفاعل، وكل ذلك ممتنع، فهذه العمدة لا يختارها آخرون منهم، بل يجوِّزون أن الفاعل المختار يعدم الموجود كما يحدث المعدوم، ولا يقولون: إن عدم الأجسام لا يكون إلا بقطع الأعراض عنها، كما قاله أولئك، ولا بخلق ضد هو الفناء لا في محل، كما قاله من قاله من المعتزلة][٥]./ ١/ ٤٠

وأما جمهور عقلاء بني آدم فقالوا: هذه مخالفة للمعلوم بالحس.

والتزم طوائف من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم لأجلها نفى صفات الرب مطلقاً، أو نفى بعضها، لأن الدال عندهم على حدوث هذه الأشياء هو قيام الصفات بها، والدليل يجب طرده، فالتزموا حدوث كل موصوف بصفة قائمة به، وهو أيضاً في غاية الفساد والضلال، ولهذا التزموا[٦] القول بخلق القرآن، وإنكار رؤية الله في

---

(١) كالأشعري وغيره: ساقط من بيان (ص٩٧).

(٢) والتراب: ساقطة من «بيان»، فتاوى الرياض).

(٣) انظر ما قاله في ذلك الباقلاني في كتابه «التمهد» (ص١٨). (رشاد).

(٤) بيان: تعرض وتزول، وكذا في فتاوى الرياض.

(٥) ما بين [ ] ساقط من «بيان» و«فتاوى الرياض».

(٦) «بيان»، و«فتاوى الرياض»: والتزموا.

الآخرة، وعلوه على عرشه، إلى أمثال ذلك من اللوازم التي التزمها من طَرَدَ مقدمات هذه الحجة التي جعلها المعتزلة ومن اتبعهم أصل دينهم.

فهذه داخلة فيما سمّاه هؤلاء أصول الدين، ولكن ليست في الحقيقة من أصول الدين الذي شرعه الله لعباده.

وأما الدين الذي قال الله فيه: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ﴾ [الشورى:٢١]، فذاك له أصول وفروع بحسبه.

وإذا عُرف أن مسمَّى أصول الدين في عرف الناطقين بهذا الاسم فيه إجمال وإبهام لما فيه من الاشتراك بحسب الأوضاع والاصطلاحات، تبين أن الذي هو عند الله ورسوله وعباده المؤمنين أصول الدين فهو موروث عن الرسول.

وأما من شرع دينا لم يأذن به الله فمعلوم أن أصوله المستلزمة له لا يجوز أن تكون منقولة عن النبي ﷺ إذ هو باطل وملزوم الباطل باطل،/ كما أن لازم الحق حق، ١/٤١ [والدليل ملزوم لمدلوله، فمتى ثبت ثبت مدلوله، ومتى وجد الملزوم وجد اللازم، ومتى انتفى اللازم انتفى الملزوم، والباطل شيء، وإذا انتفى لازم الشيء علم أنه منتفٍ، فيستدل على بطلان الشى ببطلان لازمه، ويستدل على ثبوته بثبوت ملزومه، فإذا كان اللازم باطلاً فالملزوم مثله باطل، وقد يكون اللازم خفياً ولا يكون الملزوم خفيّاً، وإذا كان الملزوم خفياً كان اللازم خفياً، وقد يكون الملزوم باطلاً ولا يكون اللازم باطلاً، فلهذا قيل: إن ملزوم الباطل باطل، فإن ملزوم الباطل هو ما استلزم الباطل، فالباطل هو اللازم، وإذا كان اللازم باطلاً كان الملزوم باطلاً، لأنه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم، ولم يُقَلْ إن الباطل لازمه باطل.

وهذا كالمخلوقات، فإنها مستلزمة لثبوت الخالق، ولا يلزم من عدمها عدم الخالق، والدليل أبداً يستلزم المدلول عليه: يجب طرده، ولا يجب عكسه؛ بخلاف الحد، فإنه يجب طرده وعكسه.

وأما العلة: فالعلة التامة يجب طردها، بخلاف المقتضية، وفي العكس تفصيل مبسوط في موضعه][1].

وهذا التقسيم ينبه أيضاً على مراد السلف والأئمة بذم الكلام وأهله، إذ ذاك متناول[2] لمن استدل بالأدلة الفاسدة، أو استدل على المقالات الباطلة./ ١/ ٤٢

فأمّا من قال الحق الذي أذن الله فيه حكما ودليلا فهو من أهل العلم والإيمان: ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ ۝٤﴾ [الأحزاب:٤].

[جواز مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم:]

وأما مخاطبة أهل الاصطلاح[3] باصطلاحهم ولغتهم فليس بمكروه، إذا احتيج إلى ذلك، وكانت المعاني صحيحة، كمخاطبة العجم من الروم والفرس والترك بلغتهم وعرفهم، فإن هذا جائز حسن للحاجة، وإنما كرهه الأئمة إذا لم يحتج إليه.

ولهذا قال النبي ﷺ لأم خالد بنت خالد بن سعيد بن العاص -وكانت صغيرة فولدت[4] بأرض الحبشة لأن أباها كان من المهاجرين إليها- فقال لها: «يا أم خالد، هذا سناً»، والسنا بلسان الحبشة الحسن[5]، لأنها كانت من أهل هذه اللغة.

---

(١) ما بين [ ] ساقط من «بيان»، «فتاوى الرياض».

(٢) «بيان» (ص٩٨): يتناول، وكذا «فتاوى الرياض» (٣/ ٣٠٦).

(٣) «بيان» ونسختاها: أهل اصطلاح.

(٤) «بيان» ونسختاها: ولدت.

(٥) رواه البخاري (٥٥٠٧).

ولذلك[١] يترجم القرآن والحديث لمن يحتاج إلى تفهمه إياه بالترجمة، وكذلك[٢] يقرأ المسلم ما يحتاج إليه من كتب الأمم وكلامهم بلغتهم، ويترجمها[٣] بالعربية،/ كما أمر النبي ﷺ زيد بن ثابت: «أن يتعلم كتاب اليهود، ليقرأ له، ويكتب له ذلك» حيث لم يأتمن[٤] اليهود عليه[٥]. ١/ ٤٣

فالسلف والأئمة لم يذموا[٦] الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المولدة كلفظ «الجوهر»، و«العرض»، و«الجسم» وغير ذلك، بل لأن المعاني التي يعبرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم في الأدلة والأحكام ما يجب النهي عنه، لاشتمال هذه الألفاظ على معان مجملة في النفي والإثبات، كما قال الإمام أحمد في وصفه لأهل البدع، فقال: «هم مختلفون في الكتاب، مخالفون للكتاب، متفقون على مفارقة[٧] الكتاب .. يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جهّال الناس بما يلبِّسون عليهم[٨]»[٩].

---

(١) «بيان» ونسختاها: وكذلك. (٢) «بيان» ولذلك.

(٣) ويترجمها: كذا في «بيان» ونسختيها. (٤) «بيان»: يأمن.

(٥) الحديث رواه الترمذي (٢٧١٥)، وأبو داود (٣٦٤٥)، و الإمام أحمد (٥/ ١٨٦)، وعلقه البخاري في الصحيح (١٣/ ١٨٥/ الفتح)، ووصله في «التاريخ» (٣/ ٣٨٠)، وابن سعد في «الطبقات» (٢/ ٣٥٨-٣٥٩)، والطبراني في «الكبير» (٤٨٥٦) (٤٨٥٧)، والحاكم (١/ ١٤٧)، والبيهقي (١٠/ ١٢٧) والحديث صحيح.

(٦) «بيان» ونسختاها: لم يكرهوا.

(٧) «بيان» ونسختاها: مخالفة، وسبق أن ورد النص في (ص١٨) من هذا الكتاب وقابلناه على نص رسالة الإمام أحمد. (رشاد).

(٨) «بيان»: ويلبسون على جهال الناس بما يتكلمون من المتشابه.

(٩) الرد على الجهمية (ص٦).

فإذا عرفت المعاني التي يقصدونها بأمثال هذه العبارات، ووزنت بالكتاب والسنة -بحيث يثبت الحق الذي أثبته الكتاب والسنة وينفي الباطل الذي نفاه الكتاب والسنة- كان ذلك هو الحق، بخلاف ما سلكه أهل الأهواء/ من التكلم بهذه الألفاظ ١/ ٤٤ نفياً وإثباتاً في الوسائل والمسائل: من غير بيان التفصيل والتقسيم الذي هو من الصراط[1] المستقيم وهذا من مثارات الشبه.

فإنه لا يوجد في كلام النبي ﷺ، ولا أحد من الصحابة والتابعين، ولا أحد من الأئمة المتبوعين: أنه علّق بمسمّى لفظ الجوهر والجسم والتحيز والعرض ونحو ذلك شيئاً من أصول الدين، لا الدلائل ولا المسائل.

والمتكلمون بهذه العبارات يختلف مرادهم بها، تارة لاختلاف الوضع، وتارة لاختلافه في المعنى الذي هو مدلول اللفظ، كمن يقول: «الجسم هو المؤلف». ثم يتنازعون: هل هو الجوهر الواحد بشرط تأليفه، أو الجوهران فصاعداً، أو الستة، أو الثمانية، أو غير ذلك؟ ومن يقول: «هو الذي يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه، وإنه مركب من المادة والصورة». ومن يقول: «هو الموجود» [أو يقول[2]: «هو الموجود القائم بنفسه][3]، أو يقول: هو الذي يمكن الإشارة إليه، وأن الموجود القائم بنفسه لا يكون إلا كذلك».

والسلف والأئمة الذين ذمّوا وبدّعوا الكلام في الجوهر والجسم والعرض تضمن كلامهم ذم من يدخل المعاني التي يقصدها هؤلاء بهذه الألفاظ في أصول الدين، في

---

(١) «بيان» (ص١٠٠)، «فتاوى الرياض»: الذي هو الصراط.

(٢) يقول: ساقطة من «بيان»، «فتاوى الرياض».

(٣) ما بين [ ] ساقط من (م)، (ق)، (بيان)، فتاوى الرياض.

دلائله وفى مسائله، نفياً وإثباتاً. فأما إذا عُرفت المعاني الصحيحة الثابتة بالكتاب والسنة وعُبِّر عنها لمن يفهم بهذه الألفاظ ليتبين ما وافق الحق من معاني هؤلاء/ وما خالفه، ١/ ٤٥ فهذا عظيم المنفعة، وهو من الحكم بالكتاب بين الناس فيما اختلفوا فيه، كما قال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [البقرة:٢١٣]، وهو مثل الحكم بين سائر الأمم بالكتاب فيما اختلفوا فيه من المعاني التي يعبرون عنها بوضعهم وعُرفهم، وذلك يحتاج إلى معرفة معاني الكتاب والسنة، ومعرفة معاني هؤلاء بألفاظهم، ثم اعتبار هذه المعاني بهذه المعاني ليظهر الموافق والمخالف.

وأما قول السائل: «فإن قيل بالجواز فما وجهه وقد فهمنا منه عليه الصلاة والسلام النهي عن الكلام في بعض المسائل؟».

[الرد على المسألة الثانية:]

فيقال: قد تقدم الاستفسار والتفصيل في جواب السؤال وأن ما هو في الحقيقة أصول الدين الذي بَعث الله به رسوله فلا يجوز أن يُنهى عنه بحال بخلاف ما سُمِّيَ أصول الدين وليس هو أصولاً في الحقيقة لا دلائل ولا مسائل، أو هو أصول لدينٍ لم يشرعه الله، بل شرعه من شرع مِن الدين ما لم يأذن به الله.

[المسائل التي نهى عنها الكتاب والسنة:]

وأما ما ذكره السائل من نهيه، فالذي جاء به الكتاب والسنة النهى عن أمور: منها: القول على الله بلا علم، كقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝٣٣﴾ [الأعراف:٣٣]، وقوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء:٣٦]./ ١/ ٤٦

ومنها: أن يُقال على الله غير الحق، كقوله: ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِّيثَٰقُ ٱلْكِتَٰبِ أَن لَّا يَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ﴾ [الأعراف:١٦٩]. وقوله: ﴿لَا تَغْلُواْ فِى دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ﴾ [النساء:١٧١].

ومنها: الجدل بغير علم كقوله تعالى: ﴿هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [آل عمران:٦٦].

ومنها: الجدل في الحق بعد ظهوره، كقوله تعالى: ﴿يُجَٰدِلُونَكَ فِى ٱلْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ﴾ [الأنفال:٦].

ومنها: الجدل بالباطل، كقوله: ﴿وَجَٰدَلُواْ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُواْ بِهِ ٱلْحَقَّ﴾ [غافر:٥].

ومنها: الجدل في آياته، كقوله تعالى: ﴿مَا يُجَٰدِلُ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [غافر:٤]، وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَٰنٍ أَتَىٰهُمْ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [غافر:٣٥]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَٰنٍ أَتَىٰهُمْ إِن فِى صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِ﴾ [غافر:٥٦]، وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا مَا لَهُم مِّن مَّحِيصٍ ﴿٣٥﴾﴾ [الشورى:٣٥]. ونحو ذلك قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُحَآجُّونَ فِى ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مَا ٱسْتُجِيبَ لَهُۥ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [الشورى:١٦]، / وقوله: ﴿وَهُمْ يُجَٰدِلُونَ فِى ٱللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ ٱلْمِحَالِ ﴿١٣﴾﴾ [الرعد:١٣]. وقوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ ﴿٨﴾﴾ [الحج:٨]. ١/٤٧

ومن الأمور التي نهى الله عنها في كتابه التفرق والاختلاف، كقوله: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾ -إلى قوله: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٥﴾ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ [آل عمران:١٠٣-١٠٦].

قال ابن عباس: «تَبْيض وجوه أهل السنة والجماعة، وتسوَدُّ وجوه أهل البدعة والفرقة»(١). وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ ۚ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الأنعام:١٥٩]، وقال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ﴾ -إلى قوله: ﴿وَلَا تَكُونُواْ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا ۖ﴾ [الروم:٣٠-٣٢].

وقد ذم أهل التفرق والاختلاف في مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۗ﴾ [آل عمران:١٩]، وفي مثل/ قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ﴾ [هود:١١٨-١١٩]، وفي مثل قوله: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُواْ فِى ٱلْكِتَـٰبِ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ ﴿١٧٦﴾﴾ [البقرة:١٧٦]. ١/ ٤٨

وكذلك سنة رسول الله ﷺ توافق كتاب الله، كالحديث المشهور عنه الذي روى مسلم بعضه عن عبدالله بن عمرو، وسائره معروف في مسند أحمد وغيره، من حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه، أن رسول الله ﷺ: «خرج على أصحابه وهم يتناظرون في القدر، ورجل يقول: ألم يقل الله كذا؟ ورجل يقول: ألم يقل الله كذا؟ فكأنما فُقِئ في وجهه حَبُّ الرُّمان، فقال: أبهذا أمرتم؟ إنما هلَك من كان قبلكم بهذا، ضَرَبُوا كتاب الله بعضه ببعض، وإنما نزل كتاب الله يصدِّق بعضه بعضاً، لا ليكذِّب

---

(١) رواه ابن أبي حاتم في «التفسير» (١١٣٩، ١١٤٠/ حكمت)، واللالكائي في «السنة» (٧٤)، والخطيب في «تاريخ مدينة السلام» (٧/ ٣٧٩)، وعزاه في «الدر» (٢/ ٦٣) للسجزي في «الإبانة» لكن رواه الحافظ ابن عساكر (٤٣/ ١٠) من حديث مالك بن سليمان عن مالك عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً.

ولا يصح مرفوعاً ولعله موقوفاً.

١/ ٤٩ بعضه بعضاً، انظروا ما أمرتم به فافعلوه، وما نهيتم عنه فاجتنبوه»[١] هذا/ الحديث أو نحوه، وكذلك قوله: «المراء في القرآن كفر»[٢]. وكذلك ما أخرجاه في الصحيحين عن عائشة رضي الله تعالى عنها أن النبيّ ﷺ: «قرأ قوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ [آل عمران:٧]، فقال النبيّ ﷺ: «إذا رأيتم الذين يَتَّبِعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمَّى الله، فاحذروهم»[٣].

وأما أن يكون الكتاب والسنة نهيا عن معرفة المسائل التي تدخل فيها يستحق أن يكون من أصول الدين فهذا لا يجوز، اللهم إلا أن ينهيا عن بعض ذلك في بعض الأحوال، مثل مخاطبة شخص بما يعجز عن فهمه فيضل، كقول عبدالله بن مسعود: «ما من رجل يحدث

١/ ٥٠ قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان/ فتنة لبعضهم»[٤]، وكقول عليّ: «حدثوا الناس بما

---

(١) روى جزء منه ومسلم في الصحيح (٢٦٦٦).

(٢) رواه أبو داود (٤٦٠٣)، والنسائي في (الكبرى) (٨٠٩٣)، والإمام أحمد (٢/ ٢٥٨، ٢٨٦، ٣٠٠، ٤٢٤، ٤٧٥، ٤٧٨، ٤٩٤، ٥٠٣، ٥٢٨)، وأبو يعلى في مسنده (٥٨٩٧)، (٦٠١٦)، وابن حبان (٧٤)، (١٤٦٤)، والطبراني في «الأوسط» (٢٤٧٨) (٣٦٦) (٤٢١٢) (٥٩٠٩)، وفي «مسند الشاميين» (١٣٠٥)، وفي «الصغير» (٤٩٦) (٥٧٤)، واللالكائي في «السنة» (١٨٢)، وأبو نعيم في «الحلية» (٥/ ١٩٢) (٦/ ١٣٤، ٢١٥) (٨/ ٢١٣)، والعقيلي في «الضعفاء» (٣/ ٣٦٥)، والخطيب في «التاريخ» (١١/ ٢٦، ١٣٦)، والحاكم (٢/ ٢٤٣)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (٢٢٥٥)، من طرق عن أبي هريرة مرفوعاً، والحديث صحيح.

(٣) رواه البخاري (٤٢٧٣)، ومسلم (٢٦٦٥).

(٤) ذكره ابن كثير في «التفسير» (٤/ ٥٠١) عن الإمام علي بن أبي طالب ﷺ.
لكن نقله الحافظ الذهبي في «التذكرة» (١/ ١٥) عن ابن مسعود.

يعرفون، ودعوا ما ينكرون، أتحبون أن يُكَذَّبَ الله ورسوله؟»[١]، أو مثل قول حق يستلزم فساداً أعظم من تركه، فيدخل في قوله ﷺ: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان» رواه مسلم[٢].

وأما قول السائل:

«إذا قيل بالجواز، فهل يجب؟ وهل نقل عنه عليه السلام ما يقتضي وجوبه؟».

فيقال: لا ريب أنه يجب على كل أحد أن يؤمن بما جاء به الرسول إيماناً عاماً مجملاً، ولا ريب أن معرفة ما جاء به الرسول على التفصيل فرض على الكفاية، فإن ذلك داخل في تبليغ ما بعث الله به رسوله، وداخل في تدبر القرآن وعقله وفهمه، وعلم الكتاب والحكمة، وحفظ الذكر والدعاء إلى الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعاء إلى سبيل الرب بالحكمة والموعظة الحسنة، والمجادلة بالتي هي أحسن، ونحو ذلك مما أوجبه الله على المؤمنين، فهذا واجب على الكفاية منهم./ ١/٥١

وأما ما وجب على أعيانهم فهذا يتنوّع بتنوّع قُدَرِهم وحاجتهم ومعرفتهم[٣]، وما أمر به أعيانهم، فلا يجب[٤] على العاجز عن سماع بعض العلم أو عن فهم دقيقه ما يجب على القادر على ذلك، ويجب على من سمع النصوص وفهمها من علم التفصيل ما لا يجب على من لم يسمعها ويجب على المفتى والمحدث والمجادل ما لا يجب على من ليس كذلك.

---

(١) رواه البخاري في الصحيح (١٢٧).

(٢) رواه مسلم (٤٩).

(٣) بيان ونسختاها: ومعرفتهم وحاجتهم.

(٤) فلا يجب: كذا في «بيان» ونسختيها، وفي سائر النسخ: ولا يجب.

وأما قوله: «هل يكفي في ذلك ما يصل إليه المجتهد من غلبة الظن، أو لا بدّ من الوصول إلى القطع؟».

[الرد على المسألة الرابعة:]

فيقال: الصواب في ذلك التفصيل، فإنه وإن كان طوائف من أهل الكلام يزعمون أن المسائل الخبرية -التي قد يسمونها مسائل الأصول- يجب القطع فيها جميعها، ولا يجوز الاستدلال فيها بغير دليل يفيد اليقين، وقد يوجبون القطع فيها كلها[1] على كل أحد، فهذا الذي قالوه على إطلاقه وعمومه خطأ مخالف للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها، ثم هم مع ذلك من أبعد الناس عما أوجبوه، فإنهم كثيرا ما يحتجون فيها بالأدلة التي يزعمونها قطعيات، وتكون في الحقيقة من الأغلوطات، فضلاً عن أن تكون من الظنيات، حتى إن الشخص الواحد منهم كثيراً ما يقطع بصحة حجة في موضع، ويقطع ببطلانها في موضع/ آخر، بل منهم مَنْ عامة[2] كلامه كذلك، وحتى قد يدعى كل من المتناظرين العلم الضروري بنقيض ما ادعاه الآخر. ١/ ٥٢

وأما التفصيل: فما أوجب الله فيه العلم واليقين وجب فيه ما أوجبه الله من ذلك، كقوله: ﴿ٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ وَأَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ٩٨﴾ [المائدة:٩٨]، وقوله: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ﴾ [محمد:١٩]. وكذلك يجب الإيمان بما أوجب الله الإيمان به، وقد تقرر في الشريعة أن الوجوب معلّق باستطاعة العبد، كقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾ [التغابن:١٦]، وقوله عليه السلام: «إذا أمرتكم بأمر فأتُوا منه ما استطعتم» أخرجاه في الصحيحين[3].

---

(١) كلها: ساقطة من (بيان). (٢) فتاوى الرياض: غاية.

(٣) رواه البخاري (٦٨٥٨)، ومسلم (١٣٣٧).

فإذا كان كثير مما تنازعت فيه الأمة من هذه المسائل الدقيقة قد يكون عند كثير من الناس مشتبهاً، لا يُقدر فيه على دليل يفيد اليقين لا شرعي ولا غيره: لم يجب على مثل هذا في ذلك ما لا يقدر عليه، وليس عليه أن يترك ما يقدر عليه من اعتقاد قولٍ[1] غالب على ظنه لعجزه عن تمام اليقين، بل ذلك هو الذي يقدر عليه لا سيما إذا كان مطابقاً للحق، فالاعتقاد المطابق للحق ينفع صاحبه، ويُثاب عليه، ويسقط به الفرض، إذا لم يقدر على أكثر منه./ ١/ ٥٣

لكن ينبغي أن يُعرف أن عامة من ضل في هذا الباب أو عجز فيه عن معرفة الحق فإنما هو لتفريطه في اتباع ما جاء به الرسول، وترك النظر والاستدلال الموصل إلى معرفته، فلما أعرضوا عن كتاب الله ضلوا، كما قال تعالى: [﴿يَبَنِىٓ ءَادَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِى فَمَنِ ٱتَّقَىٰ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الأعراف:٣٥]، وقوله: ﴿قَالَ ٱهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًۢا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾][2] فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾﴾ [طه:١٢٣-١٢٤]. قال ابن عباس: تكفل الله لمن قرأ القرآن وعمل بما فيه أن لا يضل في الدنيا ولا يشقى في الآخرة، ثم قرأ[3] هذه الآية[4].

---

(١) بيان ونسختاها: اعتقاد قوي.

(٢) ما بين [ ] آية سورة الأعراف وألفاظ الآية رقم (١٢٣) في سورة طه: حتى كلمة (عدو) ليس في (بيان) ونسختيها، وفي (بيان): لما قال تعالى لبني آدم ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم﴾.

(٣) (بيان): وقرأ.

(٤) رواه الطبري في «التفسير» (١٦/ ٢٢٥)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٣٤٧٨١).

وكما في الحديث الذي رواه الترمذي وغيره عن علي ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ:

١/ ٥٤ «إنها ستكون[١] فتن[٢]، قلت: فما المخرج منها يا رسول الله؟ قال: كتاب الله،/ فيه نبأ ما قبلكم، وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبارٍ قصمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله، وهو حبل الله المتين، وهو الذكر الحكيم، وهو الصراط المستقيم، وهو الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسن، ولا يخلَق عن كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه[٣]، ولا يشبع منه العلماء». [وفي رواية: «ولا تختلف به الآراء][٤]، هو[٥] الذي لم تنته الجن إذ سمعته أن قالوا: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ۝ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلرُّشْدِ﴾ [الجن:١-٢] من قال به صدق؛ ومن عمل به أجر، ومن حكم به عَدَل، ومن دعا إليه هدى إلى صراط مستقيم»[٦].

وقال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾ [الأنعام:١٥٣]، وقال تعالى: ﴿الٓمٓصٓ ۝ كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن/ فِى صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِۦ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ۝ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ مِن ١/ ٥٥

---

(١) (بيان) ونسختاها: عن علي عن النبي ﷺ أنه قال ستكون.

(٢) (بيان): فتنة.

(٣) «بيان» و«فتاوى الرياض»: ولا ينقضي عجائبه، ولا يخلق عن كثرة الرد.

(٤) ما بين [ ] ساقط من (بيان).

(٥) (بيان) ونسختاها: وهو.

(٦) رواه الترمذي (٢٩٠٦)، والبزار (٨٣٦)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٣٠٠٠٧)، والدارمي (٣٣٣١) (٣٣٣٢)، وابن عدي في «الكامل» (٤/ ٤)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (١٩٣٥)، والخطيب في «تاريخ مدينة السلام» (٨/ ٣٢١)، والحديث ضعيف غير ثابت مرفوعاً، وبعض أهل العلم يرجح وقفه على علي بن أبي طالب ﷺ.

دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَۗ﴾ [الأعراف:١-٣][1]، وقال: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ مُبَارَكٞ فَٱتَّبِعُوهُ وَٱتَّقُواْ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ ﴿١٥٥﴾ أَن تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلۡكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيۡنِ مِن قَبۡلِنَا وَإِن كُنَّا عَن دِرَاسَتِهِمۡ لَغَٰفِلِينَ ﴿١٥٦﴾ أَوۡ تَقُولُواْ لَوۡ أَنَّآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا ٱلۡكِتَٰبُ لَكُنَّآ أَهۡدَىٰ مِنۡهُمۡۚ فَقَدۡ جَآءَكُم بَيِّنَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٞۚ فَمَنۡ أَظۡلَمُ مِمَّن كَذَّبَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَصَدَفَ عَنۡهَاۗ سَنَجۡزِي ٱلَّذِينَ يَصۡدِفُونَ عَنۡ ءَايَٰتِنَا سُوٓءَ ٱلۡعَذَابِ بِمَا كَانُواْ يَصۡدِفُونَ ﴿١٥٧﴾﴾ [الأنعام:١٥٥-١٥٧]، فذكر سبحانه أنه يجزي[2] الصادف عن آياته مطلقاً -سواء كان مكذباً أو لم يكن- سوءَ العذاب بما كانوا يصدفون، يبين ذلك أن كل من لم يقر بما جاء به الرسول فهو كافر، سواء اعتقد كذبه أو استكبر عن الإيمان به، أو أعرض عنه اتباعاً لما يهواه، أو ارتاب فيما جاء به فكل مكذب بما جاء به فهو كافر، وقد يكون كافراً من لا يكذبه إذا لم يؤمن به.

ولهذا أخبر الله في غير موضع من كتابه بالضلال والعذاب لمن ترك إتباع ما أنزله، وإن كان له نظر وجدل واجتهاد في عقليات وأمور غير ذلك وجعل ذلك، من نعوت الكفار والمنافقين.

قال تعالى: ﴿وَجَعَلۡنَا لَهُمۡ سَمۡعٗا وَأَبۡصَٰرٗا وَأَفۡـِٔدَةٗ فَمَآ أَغۡنَىٰ عَنۡهُمۡ سَمۡعُهُمۡ وَلَآ أَبۡصَٰرُهُمۡ وَلَآ أَفۡـِٔدَتُهُم مِّن شَيۡءٍ إِذۡ كَانُواْ يَجۡحَدُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسۡتَهۡزِءُونَ ﴿٢٦﴾﴾ [الأحقاف:٢٦] وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَتۡهُمۡ رُسُلُهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ فَرِحُواْ بِمَا / عِندَهُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ (٥٦/١) وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسۡتَهۡزِءُونَ ﴿٨٣﴾ فَلَمَّا رَأَوۡاْ بَأۡسَنَا قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَحۡدَهُۥ وَكَفَرۡنَا بِمَا كُنَّا بِهِۦ مُشۡرِكِينَ ﴿٨٤﴾ فَلَمۡ يَكُ يَنفَعُهُمۡ إِيمَٰنُهُمۡ لَمَّا رَأَوۡاْ بَأۡسَنَاۖ سُنَّتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدۡ خَلَتۡ فِي عِبَادِهِۦۖ

(١) في بيان ونسختيها (.. خرج منه .. إلى قوله: اتبعوى).

(٢) في (بيان) ونسختيها: سيجزى.

وَخَسِرَ هُنَالِكَ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٨٥﴾ [غافر:٨٣-٨٥]، وقال: ﴿ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَٰنٍ أَتَىٰهُمْ ۖ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ۚ﴾ [غافر:٣٥]، وفي الآية الأخرى[1]: ﴿إِن فِى صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِ ۚ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿٥٦﴾﴾ [غافر:٥٦].

والسلطان: هو الحِجة المنزلة من عندالله، كما قال تعالى: ﴿أَمْ أَنزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنًا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُوا۟ بِهِۦ يُشْرِكُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الروم:٣٥]، وقال تعالى: ﴿أَمْ لَكُمْ سُلْطَٰنٌ مُّبِينٌ ﴿١٥٦﴾ فَأْتُوا۟ بِكِتَٰبِكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٥٧﴾[2]﴾ [الصافات:١٥٦-١٥٧]، وقال: ﴿إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ﴾ [النجم:٢٣].

وقد طالب الله تعالى من اتخذ دينا بقوله: ﴿ٱئْتُونِى بِكِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ هَٰذَآ أَوْ أَثَٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٤﴾﴾ [الأحقاف:٤]، فالكتاب هو الكتاب، والأثارة كما قال من قال من السلف: هي الرواية والإسناد، وقالوا: هي الخط أيضاً[3]: إذ الرواية والإسناد/ يكتب بالخط، وذلك لأن الأثارة من الأثر، فالعلم الذي يقوله من يُقبل قوله يؤثر بالإسناد، ويقيد ذلك بالخط، فيكون ذلك كله[4] من آثاره. ٥٧/١

---

(١) «فتاوى الرياض» (٣/ ٣١٦): وقال تعالى، «بيان» (ص١١٠): وقال.

(٢) لم تذكر كل ألفاظ آية غافر (٤٠)، الأحقاف (٤) في (بيان) ونسختيها.

(٣) روى الرافعي في «تاريخ قزوين» (٤/ ١٢٩)، عن مطر الوراق قال: إسناد الحديث.

وروى الإمام أحمد في «مسنده» (١/ ٢٢٦)، والطبراني في «الأوسط» (٢٦٩)، وفي «الكبير» (١٠٧٢٥)، والخطيب في «موضح أوهام الجمع والتفريق» (٢/ ١٠٦)، والقطيعي في «جزء الألف دينار» (٢٧١)، وابن عساكر (٥١/ ٣٠)، وعزاه في «الدر» (٦/ ٣٧) لابن المنذر ابن أبي حاتم وابن مردويه عن ابن عباس مرفوعاً وسنده صحيح.

ورواه الطبراني في «الأوسط» أيضاً (٤٧٢)، والخطيب في «التاريخ» (٤/ ٣٥٥)، والحاكم (٢/ ٤٩٣)، وعزاه في «الدر» (٦/ ٣٧) للفريابي وعبد بن حميد وابن مردويه عن ابن عباس موقوفاً.

ورواه سعيد بن منصور في «السنن» (٢/ ٣٧/ در)، والعقيلي في «الضعفاء» (٢/ ٢٩٣) عطاء بن يسار مرسلاً.

(٤) بيان ونسختاها: ويقيد بالخط فيكون كل ذلك.

وقد قال تعالى في نعت المنافقين: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿٦٠﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا ﴿٦١﴾ فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا ﴿٦٢﴾ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُل لَّهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا ﴿٦٣﴾﴾ [النساء: ٦٠-٦٣].

وفي هذه الآيات أنواع من العبر الدالة على ضلال من تحاكم[1] إلى غير الكتاب والسنة، وعلى نفاقه، وإن زعم أنه يريد التوفيق بين الأدلة الشرعية وبين ما يسميه هو عقليات من الأمور المأخوذة عن بعض الطواغيت من المشركين وأهل الكتاب، وغير ذلك من أنواع الاعتبار./ ١/٥٨

فمن كان خطؤه لتفريطه فيما يجب عليه من اتباع القرآن والإيمان مثلاً، أو لتعديه حدود الله بسلوك السبيل[2] التي نُهي عنها، أو لإتباع هواه بغير هدى من الله فهو الظالم لنفسه، وهو من أهل الوعيد، بخلاف المجتهد في طاعة الله ورسوله باطناً وظاهراً، الذي يطلب الحق باجتهاده كما أمره الله ورسوله، فهذا مغفور له خطؤه، كما قال تعالى: ﴿ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا

(١) بيان ونسختاها: من العبر من الدلالة على ضلال من يحاكم.

(٢) بيان ونسختاها: السبل.

نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ ۚ وَقَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا﴾ إلى قوله: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ﴾ [البقرة:٢٨٥-٢٨٦]. وقد ثبت في صحيح مسلم عن النبي ﷺ أن الله قال: «قد فعلت»[١]. وكذلك ثبت فيه من حديث ابن عباس: «أن النبي ﷺ لم يقرأ بحرف من هاتين الآيتين ومن سورة الفاتحة إلا أعطى ذلك»[٢]. فهذا يبين استجابة هذا الدعاء للنبي والمؤمنين، وأن الله لا يؤاخذهم إن نسوا أو أخطأوا.

١/٥٩ وأما قول السائل: «هل ذلك من باب تكليف ما لا يُطاق والحال هذه؟»/

[الرد على المسألة الخامسة:]

فيقال: هذه العبارة، وإن كثر تنازع[٣] الناس فيها نفياً وإثباتاً، فينبغي أن يعرف أن الخلاف المحقق فيها نوعان:

أحدهما: ما اتفق الناس على جوازه ووقوعه، وإنما تنازعوا في إطلاق القول عليه بأنه لا يُطاق.

والثاني: ما اتفقوا على أنه لا يُطاق، لكن تنازعوا في جواز الأمر به، ولم يتنازعوا في عدم[٤] وقوعه، فأما أن يكون أمر اتفق أهل العلم والإيمان على أنه لا يطاق، وتنازعوا في وقوع الأمر به - فليس كذلك.

---

(١) رواه مسلم (١٢٦).

(٢) خرجه مسلم (٨٠٦).

(٣) بيان: وإن تنازع.

(٤) عدم: ساقطة من (بيان).

[تنازع النظار في الاستطاعة:]

فالنوع الأول: كتنازع المتكلمين من مثبتة القدر ونفاته في استطاعة العبد[١]، وهي قدرته وطاقته: هل يجب أن تكون مع الفعل لا قبله[٢]، أو يجب أن تكون متقدمة على الفعل: أو [يجب أن تكون معه وإن كانت متقدمة عليه؟][٣].

فمن قال بالأول، لزمه أن يكون كل عبد لم يفعل ما أُمر به قد كُلِّف ما لا يطيقه إذا لم تكن عنده قدرة إلا مع الفعل، ولهذا كان الصواب الذي عليه محققو المتكلمين وأهل الفقه والحديث والتصوف وغيرهم ما دل عليه القرآن، وهو أن الاستطاعة -التي هي مناط الأمر والنهى وهي المصححة للفعل- لا يجب أن تقارن الفعل، وأما الاستطاعة التي يجب معها وجود الفعل فهي مقارنة له./

فالأولى: كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ [آل عمران:٩٧]. وقول النبي ﷺ لعمران بن حصين: «صلِّ قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنب»[٤]. ومعلوم أن الحج والصلاة يجبان[٥] على المستطيع، سواء فعل أو لم يفعل، فعُلم أن هذه الاستطاعة لا يجب أن تكون مع الفعل.

---

(١) قال التهانوي في تعريف الاستطاعة في «كشاف اصطلاحات الفنون» (٤/ ٩١٥): (تطلق على معنيين: أحدهما: عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الأفعال الاختيارية وهي علة الفعل، والجمهور على أنها شرط لأداء الفعل لا علة. وثانيهما: سلامة الأسباب والآلات والجوارح)، وانظر في الاستطاعة ومقارنتها للفعل أو تقدمها عليه: المرجع السابق (٤/ ٩١٥-٩١٦)؛ «التعريفات» للجرجاني مادة القدرة (ص١٥١)؛ «الفصل» لابن حزم (٣/ ٢٢-٤٣). (رشاد).

(٢) لا قبله: ساقطة من (بيان).

(٣) ما بين [ ] ساقط من (بيان) والفتاوى الكبرى.

(٤) رواه البخاري (١٠٦٦).

(٥) بيان: يجب، فتاوى الرياض: تجب.

والثانية: كقوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾ [هود:٢٠]، وقوله: ﴿وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِّلْكَافِرِينَ عَرْضًا ۝ الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَن ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾ [الكهف:١٠٠-١٠١] [على قول من يفسر الاستطاعة بهذه.

وأما على تفسير السلف والجمهور، فالمراد بعدم الاستطاعة مشقة ذلك عليهم، وصعوبته على نفوسهم، فنفوسهم لا تستطيع إرادته، وإن كانوا قادرين على فعله لو أرادوه][1]، وهذه حال من صدَّه هواه أو رأيه[2] الفاسد عن استماع كتب الله المنزَّلة واتباعها، وقد أخبر أنه لا يستطيع ذلك. وهذه الاستطاعة هي المقارنة للفعل الموجبة له، وأما الأولى فلولا وجودها لم يثبت التكليف، كقوله[3]:/ ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن:١٦]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [الأعراف:٤٢]، وأمثال ذلك؛ فهؤلاء المفرطون والمعتدون في أصول الدين إذا لم يستطيعوا سَمْعَ ما أنزل إلى الرسول فهم من هذا القسم. ١/٦١

[تنازعهم في المأمور به الذي علم الله أنه لا يكون:]

وكذلك أيضاً تنازعهم في المأمور به الذي علم الله أنه لا يكون، أو أخبر مع ذلك أنه لا يكون، فمن الناس من يقول: إن هذا غير مقدور عليه، كما أن غالية القدرية يمنعون أن يتقدم علم الله وخبره وكتابه بأنه لا يكون، وذلك لاتفاق الفريقين على أن خلاف المعلوم لا يكون ممكنا ولا مقدورا عليه.

---

(١) ما بين [ ] ساقط من (بيان).

(٢) بيان ونسختاها: هواه ورأيه.

(٣) بيان ونسختاها: بقوله.

وقد خالفهم في ذلك جمهور الناس، وقالوا: هذا منقوض عليهم بقدرة الله تعالى، [فإنه أخبر بقدرته على أشياء، مع أنه لا يفعلها، كقوله: ﴿بَلَىٰ قَـٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ ۝٤﴾ [القيامة:٤]، وقوله: ﴿وَإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابِۭ بِهِۦ لَقَـٰدِرُونَ ۝١٨﴾ [المؤمنون:١٨]، وقوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾ [الأنعام:٦٥]، وقد قال: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [هود:١٨]، ونحو ذلك مما يخبر أنه لو شاء لفعله، وإذا فعله فإنما يفعله إذا كان قادراً عليه، فقد دل القرآن على أنه قادر عليه يفعله إذا شاءه، مع أنه لا يشاؤه][1].

وقالوا أيضاً: إن الله يعلمه على ما هو عليه، فيعلمه ممكنا مقدورا للعبد، غير واقع ولا كائن لعدم إرادة العبد له، أو لبغضه إياه، ونحو ذلك لا لعجزه عنه./ ١/ ٦٢

وهذا النزاع يزول بتنوع القدرة عليه[2] كما تقدم، فإنه غير مقدور القدرة المقارنة للفعل، وإن كان مقدوراً القدرة المصححة للفعل التي هي مناط الأمر والنهي.

وأما النوع الثاني: فكاتفاقهم على أن العاجز عن الفعل لا يطيقه، كما لا يطيق الأعمى والأقطع والزَّمِن نَقْط المصحف وكتابته والطيران، فمثل هذا النوع قد اتفقوا على أنه غير واقع في الشريعة، [وإنما نازع في ذلك طائفة من الغلاة المائلين إلى الجبر من أصحاب الأشعري[3] ومن وافقهم من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد

---

(١) ما بين [ ] ساقط من بيان ونسختيها.

(٢) وفي بيان ونسختيها: بتنويع القدرة عليه.

(٣) يقول الجرجاني في «التعريفات» (ص٦٥): (الجبرية هو من الجبر، وهو إسناد فعل العبد إلى الله تعالى، والجبرية اثنان: متوسطة تثبت للعبد كسباً في الفعل كالأشعرية، وخالصة لا تثبت كالجهمية)، وانظر ما ذكرته عن الجبرية في «منهاج السنة» (١/ ٥) تعليق (٣)، «كشاف اصطلاحات الفنون» (١/ ٢٢٠). (رشاد).

وغيرهم][(١)]، وإنما تنازعوا في جواز الأمر به عقلاً، حتى نازع بعضهم في الممتنع لذاته، كالجمع بين الضدين والنقيضين: هل يجوز الأمر به من جهة العقل، مع أن ذلك لم يرد في الشريعة؟ ومَنْ غلا فزعم وقوع هذا الضرب في الشريعة -كمن يزعم أن أبا لهب كلف بأن يؤمن بأنه لا يؤمن- فهو مبطل في ذلك عند عامة أهل القبلة من جميع الطوائف، [فإنه لم يقل أحد: إن أبا لهب أسمع هذا الخطاب المتضمن أنه لا يؤمن، وإنه أُمر مع ذلك بالإيمان، كما أن قوم نوح لما أخبر نوح عليه السلام: أنه لن يؤمن من قومه إلا من قد آمن، لم يكن بعد هذا يأمرهم بالإيمان بهذا الخطاب][(١)]، بل إذا قُدِّر أنه أخبر بصَلْيِه النار/ المستلزم لموته على الكفر وأنه سمع هذا الخطاب، ففي هذا الحال انقطع تكليفه، ولم ينفعه إيمانه حينئذ[(٢)]، كإيمان من يؤمن بعد معاينة العذاب، قال تعالى: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَـٰنُهُمْ لَمَّا رَأَوْا۟ بَأْسَنَا﴾ [غافر:٨٥]، وقال تعالى: ﴿ءَآلْـَٔـٰنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنتَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٩١﴾﴾ [يونس:٩١]. ١/ ٦١

والمقصود هنا التنبيه على أن النزاع في هذا الأصل يتنوع: تارة إلى الفعل المأمور به، وتارة إلى جواز الأمر. ومن هنا شبهة من شَبَّهَ[(٣)] من المتكلمين على الناس حيث جعل القسمين قسماً واحداً، وادَّعى تكليف ما لا يطاق مطلقاً، لوقوع بعض الأقسام التي لا يجعلها عامة الناس[(٤)] من باب ما لا يطاق، والنزاع فيها لا يتعلق بمسائل الأمر والنهي، وإنما يتعلق بمسائل القضاء والقدر.

---

(١) ما بين [ ] ساقط من (بيان) ونسختيها.

(٢) بيان ونسختاها: الإيمان.

(٣) بيان: ونسختاها: ومن هنا شبه من شبه.

(٤) بيان ونسختاها: عامة المسلمين، وسقطت كلمة (الناس) من (ر).

ثم إنه جعل جواز هذا القسم مستلزما لجواز القسم الذي اتفق المسلمون على أنه غير مقدور عليه، وقاس أحد النوعين بالآخر، وذلك من الأقيسة التي اتفق المسلمون، [بل وسائر أهل الملل][1]، بل وسائر العقلاء على بطلانها، فإن من قاس الصحيح المأمور بالأفعال كقوله[2]: إن القدرة مع الفعل، أو أن الله علم أنه/ لا يفعل على العاجز الذي لو أراد الفعل لم يقدر عليه فقد جمع بين ما يُعْلَم[3] الفرق بينهما بالاضطرار عقلاً ودیناً، وذلك من مثارات[4] الأهواء بين القدرية وإخوانهم الجبرية. ١/ ٦٤

وإذا عُرف هذا فإطلاق القول بتكليف ما لا يُطاق من البدع الحادثة في الإسلام، كإطلاق القول بأن العباد[5] مجبورون على أفعالهم، وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على إنكار ذلك، وذم من يطلقه، وإن قصد به الرد على القدرية الذين لا يقرون بأن الله خالق أفعال العباد، ولا بأنه شاء الكائنات[6]، وقالوا: هذا رد بدعة ببدعة، وقابل الفاسد، بالفاسد، والباطل بالباطل.

ولولا أن هذا الجواب لا يحتمل البسط لذكرت من نصوص أقوالهم في ذلك ما يبين ردّهم لذلك.

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من (بيان) ونسختيها.

(٢) بيان: لقوله.

(٣) بيان: ما علم.

(٤) بيان (ص١٥١): مثل.

(٥) بيان ونسختاها: الناس.

(٦) يقول الجرجاني في «التعريفات»: (القدرية هم الذين يزعمون أن كل عبد خالق لفعله ولا يرون الكفر والمعاصي بتقدير الله تعالى) وانظر ما ذكرته على القدرية في «منهاج السنة» (١/ ٥) تعليق (١). (رشاد).

وأما إذا فصل مقصود القائل، وبُيِّن بالعبارة التي لا يشتبه الحق فيها بالباطل ما هو الحق، ومُيِّزَ بين الحق والباطل كان هذا من الفرقان، وخرج المبيَّن حينئذ مما ذم به أمثال هؤلاء الذين وصفهم الأئمة بأنهم مختلفون في الكتاب[1] مخالفون للكتاب، متفقون على ترك الكتاب، وأنهم يتكلمون بالمتشابه من الكلام،/ [ويحرفون الكلم عن مواضعه][2]، ويخدعون جُهَّال الناس بما يلبِّسون[3] عليهم، ولهذا كان يدخل عندهم المجبرة في مسمَّى القدرية المذمومين، لخوضهم في القدر بالباطل إذ هذا جماع المعنى الذي ذمت به القدرية. ١/ ٦٥

ولهذا ترجم الإمام أبو بكر الخلال في كتاب «السنة»[4] فقال: الرد على القدرية، وقولهم: إن الله أجبر العباد على المعاصي[5]، ثم روى عن عمرو بن عثمان عن بقية ابن الوليد قال: سألت الزبيدي والأوزاعي عن الجبر، فقال الزبيدي: أمر الله أعظم، وقدرته أعظم من أن يجبر أو يعضل، ولكن يقضي ويقدّر، ويخلق ويجبل عبده على ما أحب. وقال الأوزاعي[6]: ما أعرف للجبر أصلاً من القرآن ولا السنة[7]، فأهاب أن أقول ذلك،

---

(١) بيان ونسختاها: كتاب الله.
(٢) ما بين المعقوفتين زيادة في بيان ونسختيها.
(٣) بيان ونسختاها: يشبهون.
(٤) هو أبو بكر بن محمد بن هارون المعروف بالخلال، من أئمة الحنابلة، له التصانيف الدائرة والكتب السائرة مثل «الجامع» و«العلل» و«السنة»، (ت: ٣١١هـ).
(٥) السنة للخلال (٣/ ٥٤٩).
(٦) هو أبو عمرو عبدالرحمن بن يحمد الأوزاعي، نسبة إلى قبيلة الأوزاع، إمام الشام في الفقه والحديث، ولد ببعلبك سنة (٨٨هـ)، وتوفي في بيروت سنة (١٥٧هـ)، عرض عليه القضاء فامتنع من كتبه «السنن» في الفقه و«المسائل».
(٧) بيان ونسختاها: في القرآن ولا في السنة.

ولكن القضاء والقدر والخلق والجَبْل، فهذا يعرف في القرآن والحديث عن رسول الله ﷺ، وإنما وضعت هذا مخافة أن يرتاب رجل تابعي[1] من أهل الجماعة والتصديق[2]./ ١/ ٦٥

فهذان الجوابان اللذان ذكرهما هذان الإمامان في عصر تابعي التابعين من أحسن الأجوبة.

أما الزُّبَيْدي -محمد بن الوليد[3] صاحب الزهري- فإنه قال: أمر الله أعظم، وقدرته أعظم من أن يجبر أو يَعضِل، فنفى الجبر.

وذلك لأن الجبر المعروف في اللغة: هو إلزام الإنسان بخلاف رضاه، كما يقول الفقهاء في باب النكاح: هل تجبر المرأة على النكاح أو لا تجبر؟ وإذا عضلها الولي ماذا تصنع؟ فيعنون بجبرها إنكاحها بدون رضاها واختيارها، ويعنون بعَضْلها منعها مما ترضاه وتختاره، فقال: الله أعظم من أن يجبر أو يعضل؛ لأن الله سبحانه قادر على أن يجعل العبد مختاراً[4] راضياً لما يفعله، ومبغضاً وكارهاً لما يتركه، كما هو الواقع، فلا يكون العبد مجبوراً على ما يحبه[5] ويرضاه ويريده، وهي أفعاله الاختيارية، ولا يكون معضولاً عما يتركه، فيبغضه ويكرهه، أو لا يريده[6]، وهي تروكه الاختيارية.

---

(٢) تابعي: ساقطة من بيان.

(٢) رواه الخلال في «السنة» (٩٣٢)، من طريقه اللالكائي في «السنة» أيضاً (١٣٠٠).

(٣) أبو الهذيل محمد بن الوليد بن عامر الزبيدي، من أهل حمص، قال ابن سعد: كان أعمل أهل الشام بالفتوى والحديث، (٧٩هـ-١٤٩هـ).

(٤) بيان ونسختاها: محباً.

(٥) بيان ونسختاها: يختاره.

(٦) فتاوى الرياض: ولا يريده.

وأما الأوزاعي فإنه مَنَعَ من إطلاق هذا اللفظ، وإن عنى به هذا المعنى، حيث لم يكن له أصل في الكتاب والسنة، فيفضي إلى إطلاق لفظ مبتدع ظاهر في إرادة الباطل، وذلك لا يسوغ، وإن قيل: إنه يراد[1] به معنى صحيح./ ١/ ٦٧

قال الخلال: أخبرنا أبو بكر المروّذي[2]، قال: سمعت بعض المشيخة يقول: سمعت عبدالرحمن بن مهدي يقول: أنكر سفيان الثوري «جبر»[3] وقال: «الله جَبَل العباد». قال المروّذي: أظنه أراد قول النبي ﷺ لأشج عبد القيس[4]، يعني قوله الذي في صحيح مسلم: «إن فيك لخلقين يحبهما الله، الحلم والأناة. فقال: أخلقين تخلقتُ بهما، أم خلقين جُبِلتُ عليهما؟ فقال: بل خلقين جُبلت عليهما. فقال: الحمد لله الذي جبلني على خلقين يحبهما الله»[5].

ولهذا احتج البخاري وغيره على خلق[6] أفعال العباد بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ۝١٩ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ۝٢٠ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ۝٢١﴾ [المعارج:١٩-٢١] فأخبر تعالى أنه خلق [الإنسان][7] على هذه الصفة./ ١/ ٦٨

[واحتج غيره بقول الخليل ﷺ: ﴿رَبِّ ٱجْعَلْنِى مُقِيمَ ٱلصَّلَوٰةِ وَمِن ذُرِّيَّتِى﴾ [إبراهيم:٤٠]، وبقوله: ﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ﴾][8] [البقرة:١٢٨].

---

(١) بيان ونسختاها: أريد.

(٢) قلت: وقد أثبت المحقق محمد رشاد سالم (المروزي) بالزاء وسكون الواو وترجم له، وهو خطأ فإن الخلال يروي عن المروّذي بالذال وتشديد الواو المذكور ترجمته وكل (المروزي) في كتاب الدرء إنما هو (المروّذي) فوجب التنبيه.
المروّذي هو أبو بكر أحمد بن محمد بن الحجاج المروّذي (ت: ٢٧٥هـ).

(٣) بيان ونسختاها: الجبر.

(٤) رواه الخلال في السنة (٩٢٩).

(٥) رواه مسلم (١٧).

(٦) بيان ونسختاها: الأفعال.

(٧) ما بين [ ] زيادة في فتاوى الرياض.

(٨) ما بين [ ] ساقط من بيان ونسختيها.

وجواب الأوزاعي أقوم من جواب الزبيدي؛ لأن الزبيدي نفى الجبر، والأوزاعي منع إطلاقه، إذ هذا اللفظ قد[١] يحتمل معنى صحيحاً، فنفيه قد يقتضي نفي الحق والباطل.

كما ذكر الخلال ما ذكره عبدالله بن أحمد في كتاب «السنة» فقال: حدثنا محمد بن بكار، حدثنا أبو معشر، حدثنا يعلى عن[٢] محمد بن كعب قال: «إنما سُمِّيَ الجبار لأنه يجبر الخلق على ما أراد»[٣] فإذا امتنع من إطلاق اللفظ المجمل المحتمل[٤] المشتبه زال المحذور وكان أحسن من نفيه، وإن كان ظاهراً في المحتمل المعنى الفاسد خشية أن يظن أنه ينفى المعنيين جميعاً.

وهكذا يقال في نفى الطاقة عن[٥] المأمور، فإن إثبات الجبر في المحظور نظير سلب الطاقة في المأمور: وهكذا كان يقول الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة./ ٦٩/١

قال الخلال: أنبأنا الميموني قال: سمعت أبا عبدالله يعنى أحمد بن حنبل يناظر خالد بن خِدَاش -يعني في القدر- فذكروا رجلاً، فقال أبو عبدالله: «إنما أكره من هذا أن يقول: أجبر الله»[٦].

وقال: أنبأنا المروّذي: قلت لأبي عبدالله: رجل يقول: إن الله أجبر العباد، فقال: «هكذا لا نقول»[٧]، وأنكر هذا وقال: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ﴾ [النحل:٩٣][٨].

وقال: أنبأنا المروّذي قال: كتب إليَّ عبدالوهاب في أمر حسن بن خلف العكبري، وقال: إنه يتنزه[٩] عن ميراث أبيه، فقال رجل قدري: إن الله لم يجبر العباد على المعاصي،

---

(١) قد: ساقطة من (بيان) ونسختيها.

(٢) حدثنا يعلى عن: ساقط من (بيان).

(٣) رواه الخلال في السنة (٩٣٥).

(٤) المحتمل: ساقطة من (بيان).

(٥) بيان ونسختاها: على.

(٦) رواه الخلال في السنة (٩١٩).

(٧) بيان: لا تقول، فتاوى الرياض: لا تقل.

(٨) رواه الخلال في كتاب «السنة» (٩٢٠).

(٩) بيان ونسختاها: تنزه.

فرد عليه أحمد بن رجاء، فقال: إن الله جبر العباد على ما أراد» أراد بذلك إثبات القدر. فوضع أحمد بن علي كتابا يحتج فيه، فأدخلته على أبي عبدالله، فأخبرته بالقصة، فقال: «ويضع كتاباً؟» وأنكر عليهما جميعاً: على ابن رجاء حين قال: جَبَرَ العباد، وعلى القدري حين قال[1]: لم يجبر، وأنكر على أحمد بن علي وضعه[2] الكتاب واحتجاجه، وأمر بهجرانه لوضعه الكتاب،/ وقال لي: يجب على ابن رجاء أن يستغفر ربه لما قال: جَبَرَ العباد. فقلت لأبي عبدالله: فما الجواب في هذه المسألة؟ قال: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ[3]﴾ [النحل:٩٣][4]. ١/ ٧٠

قال المروّذي في هذه المسألة: إنه سمع أبا عبدالله لما أنكر على الذي قال: لم يجبر، وعلى من ردّ عليه: جبر، فقال أبو عبدالله: «كلما ابتدع رجل بدعة اتسع الناس[5] في جوابها». وقال: يستغفر ربه الذي رد عليهم بمحدَثَة، وأنكر على من رد بشيء من جنس الكلام، إذ لم يكن له فيه[6] إمام تقدم[7]. قال المروّذي: فما كان بأسرع من أن قدم أحمد بن علي من عُكْبَرا[8]، ومعه مشيخة وكتاب من أهل عكبرا، فأدخلت أحمد بن عليّ على أبي عبدالله، فقال: يا أبا عبدالله، هو ذا الكتاب ادفعه إلى أبي بكر حتى يقطعه، وأنا أقوم على منبر عُكْبَرا وأستغفر الله عز وجل، فقال أبو عبدالله لي: ينبغي أن يقبلوا منه، فرجعوا له[9]»[10].

---

(١) بيان ونسختاها: الذي قال.

(٢) فتاوى الرياض: علي أحمد بن علي في وضعه، بيان: علي أحمد في وضعه.

(٣) بيان ونسختاها: يضل الله.

(٤) رواه الخلال في السنة (٩٢٥).

(٥) بيان ونسختاها: اتسعوا في جوابها.

(٦) بيان ونسختاها: فيها.

(٧) بيان ونسختاها: مقدم.

(٨) فتاوى الرياض: عكبر وهو خطأ وعكبرا. قال ياقوت الحموي في «معجم البلدان»: اسم بليدة من نواحي دجيل قرب صريفين وأوانا، بينها وبين بغداد عشرة فراسخ.

(٩) فتاوى الرياض: أن تقبلوا منه فرجعوا إليه.

(١٠) السنة للخلال (٩٢٦).

وقد بسطنا الكلام في هذا المقام في غير هذا الموضع، وتكلمنا على الأصل الفاسد الذي ظنه المتفرقون من أن إثبات المعنى الحق الذي يسمونه جبرا ينافي/ الأمر والنهي، حتى ١/ ٧١ جعله القدرية منافياً للأمر والنهي مطلقاً، وجعله طائفة من الجبرية منافياً لحسن الفعل وقبحه، وجعلوا ذلك مما اعتمدوه في نفي حسن الفعل وقبحه القائم به، المعلوم بالعقل.

ومن المعلوم أنه لا ينافي ذلك إلا كما ينافيه بمعنى كون الفعل ملائماً للفاعل ونافعاً له، وكونه منافياً للفاعل وضاراً له[1].

ومن المعلوم أن هذا المعنى -الذي سموه جبرا- لا ينافي أن يكون الفعل نافعاً وضاراً، ومصلحة ومفسدة، وجالبا للذة وجالباً للألم.

فعُلم أنه لا ينافي حسن الفعل وقبحه، كما لا ينافي ذلك، سواء كان ذلك الحسن معلوماً بالعقل، أو معلوماً بالشرع، أو كان الشرع مثبتاً له لا كاشفاً عنه.

وأما قول السائل:

[الرد على المسألة السادسة:]

«ما الحكمة في أنه لم يوجد فيه من الشارع نص يعصم من الوقوع في المهالك، وقد كان حريصاً على هدى أمته؟».

---

(١) هنا تنتهي الرسالة في نسختي «الفتاوى الكبرى» (١/ ٣٩٠)، «فتاوى الرياض» (٣/ ٢٢٦)، وأما في نسخة «بيان» فيوجد سقط بمقدار ورقة تقريباً، ويبدأ الكلام بعد ذلك (ص١٢١) بآخر آية (٦٨) من سورة النساء وهي قوله تعالى: ﴿صراطاً مستقيماً﴾ وهو في السطور الأخيرة من (ص٤٠) من طبعة بولاق، ولعل هذا السقط هو الذي جعل الناسخ للمطبوعتين «الفتاوى الكبرى، فتاوى الرياض» يظن أن الرسالة قد بلغت النهاية. (رشاد).

قلت: وقد استدركت هذه الأخطاء والسقوطات في تحقيقي لمجموع الفتاوى لدار الرشد، نسأل الله أن ييسر خروجه.

فنقول: هذا السؤال مبني على الأصل الفاسد المتقدم المركب من الإعراض عن الكتاب والسنة، وطلب الهدى في مقالات المختلفين المتقابلين في النفي والإثبات للعبارات المجملات المشتبهات، الذين قال الله فيهم: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِى ٱلْكِتَٰبِ/ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ﴾ [البقرة:١٧٦]، وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟﴾ [يونس:١٩]، وقال تعالى: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ﴾ [آل عمران:١٩]، وقال تعالى: ﴿فَتَقَطَّعُوٓا۟ أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ زُبُرًا ۖ كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون:٥٣].

١/ ٧٢

وقد تقدم التنبيه على منشأ الضلال في هذا السؤال وأمثاله، وما في ذلك من العبارات المتشابهات المجملات المبتدعات، سواء كان المحدَث هو اللفظ ودلالته، أو كان المحدث هو استعمال ذلك اللفظ في ذلك المعنى، كلفظ «أصول الدين» حيث أدخل فيه كل قوم من المسائل والدلائل ما ظنوه هم من أصول دينهم، وإن لم يكن من أصول الدين الذي بعث الله به رسله، وأنزل به كتبه، كما ذكرنا، وأنه إذا منع إطلاق هذه المجملات المحدثات في النفي والإثبات، ووقع الاستفسار والتفصيل تبين سواء السبيل.

وبذلك يتبين أن الشارع عليه الصلاة والسلام نصَّ على كل ما يعصم من المهالك نصًّا قاطعاً للعذر، وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾ [التوبة:١١٥]، وقال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة:٣]. وقال تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء:١٦٥]، وقال تعالى: ﴿وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ [النور:٥٤]، وقال:/ ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء:٩]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ ٱقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ أَوِ ٱخْرُجُوا۟ مِن دِيَٰرِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ ۖ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا۟ مَا

١/ ٧٣

يُوعَظُونَ بِهِۦ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا ﴿٦٦﴾ وَإِذًا لَّآتَيْنَاهُم مِّن لَّدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٦٧﴾ وَلَهَدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا ﴿٦٨﴾﴾ [النساء:٦٦-٦٨]، وقال تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ﴾ [المائدة:١٥-١٦].

وقال أبو ذر: «لقد توفى رسول الله ﷺ وما طائر يُقلِّب جناحيه في السماء[١] إلا ذكر لنا[٢] منه علماً»[٣]. وفي صحيح مسلم: «أن بعض المشركين قالوا لسلمان[٤]: لقد علّمكم نبيُّكُم كلَّ شيء حتى الخراءة، قال: أجل»[٥]، وقال ﷺ: «تركتكم على البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك»[٦]. وقال:/ «ما تركت من شيء يقربكم إلى الجنة إلا وقد حدّثتكم به، ولا من شيء يبعدكم عن النار إلا وقد حدّثتكم عنه[٧]»[٨]، وقال: ١/ ٧٤

---

(١) في السماء: زيادة في بيان (ص١٢١).(٢) بيان: ذكرنا.

(٣) رواه البزار (٣٨٩٧)، والطبراني في «الكبير» (١٦٤٧)، والدارقطني في «العلل» (١١٤٨) (٦/ ٢٩٠)، وابن عساكر في «التاريخ» (٤٣/ ٢٣٨) (٦٦/ ١٨٧).

(٤) بيان: لسلمان الفارسي.

(٥) مسلم (٢٦٢).

(٦) رواه ابن ماجة (٤٣)، والإمام أحمد (٤/ ١٢٦)، والطبراني في «الكبير» (٦١٩) (١٨/ ٢٤٧) (٦٤٢) (١٨/ ٢٥٧)، والحاكم في الصحيح (١/ ١٧٥)، وفي «المدخل» (ص٨١)، والبيهقي في «المدخل» (٥١)، والخطيب في «موضح أوهام الجمع والتفريق» (٢/ ٤٨٩)، من حديث العرباض ابن سارية والحديث صحيح.

(٧) في (بيان): إلاَّ وقد حدثتكم به، وبعد ذلك بياض بمقدار ست كلمات.

(٨) رواه هنّاد في «الزهد» (٤٩٤)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٣٤٣٣٢)، والبيهقي في «الشعب» (١٠٣٧٦)، والدارقطني في «العلل» (٥/ ٢٧٣) (٨٧٥)، وابن مردويه في «الأمالي» (٢٤) من حديث ابن مسعود مرفوعاً.

ورواه عبدالرزاق في «الجامع» (١١/ ١٢٥)، من حديث معمر عن عمران صاحب له مرسلاً.

«ما بعث الله من نبي(١) إلا كان حقا عليه أن يدل أمته على خير(٢) ما يعلمه خيرا لهم وينهاهم عن شر ما يعلمه(٣) شراً لهم»(٤).

وهذه الجملة يعلم تفصيلها(٥) بالبحث والنظر والتتبع والاستقراء، والطلب لعلم هذه المسائل في الكتاب والسنة؛ فمن طلب ذلك وجد في الكتاب والسنة من النصوص القاطعة للعذر(٦) في هذه المسائل ما فيه غاية الهدى والبيان والشفاء(٧).

وذلك يكون بشيئين:

أحدهما: معرفة معاني الكتاب والسنة.

والثاني: معرفة معاني الألفاظ التي ينطق بها هؤلاء المختلفون، حتى يحسن أن يطبق بين معاني التنزيل ومعاني أهل الخوض في أصول الدين، فحينئذ يتبين له أن الكتاب حاكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، كما قال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [البقرة:٢١٣]، وقال تعالى: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ / فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى:١٠]، ١/ ٧٥ وقال: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۝ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ۝ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ رَأَيْتَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا ۝﴾ [النساء: ٥٩-٦١].

---

(١) بيان: ما بعث الله نبياً قبلي.
(٢) خير: ساقطة من بيان.
(٣) بيان: عما يعلمه.
(٤) لم أجده والذي ورد أن الأنبياء حذروا من فتنة الدجال.
(٥) بيان: تفصيلها يعلم.
(٦) للعذر: ساقطة من (بيان).
(٧) بيان: الهدى والشفاء والبيان.

ولهذا يوجد كثيرا في كلام السلف والأئمة النهي عن إطلاق موارد النزاع بالنفي والإثبات، وليس ذلك لخلو النقيضين عن الحق، ولا قصور، أو تقصير في بيان الحق، ولكن لأن تلك العبارة من الألفاظ المجملة المتشابهة المشتملة على حق وباطل، ففي إثباتها إثبات حق وباطل، وفي نفيها نفي حق وباطل، فيمنع من كلا الاطلاقين، بخلاف النصوص الإلهية فإنها فُرْقَان فَرَقَ الله بها بين الحق والباطل، ولهذا كان سلف الأمة وأئمتها يجعلون كلام الله ورسوله هو الإمام والفرقان الذي يجب اتباعه، فيثبتون ما أثبته الله ورسوله، وينفون ما نفاه الله ورسوله، ويجعلون العبارات المحدثة المجملة[١] المتشابهة ممنوعاً من إطلاقها: نفياً وإثباتاً، لا يطلقون اللفظ ولا ينفونه إلا بعد الاستفسار والتفصيل، فإذا تبين[٢] المعنى أثبت حقه ونفى باطله، بخلاف كلام الله ورسوله، فإنه حق يجب قبوله، وإن لم يُفهم معناه، وكلام غير المعصوم لا يجب قبوله حتى يفهم معناه./ ٧٦/١

وأما المختلفون في الكتاب المخالفون له المتفقون على مفارقته، فتجعل كل طائفة ما أصَّلته من أصول دينها الذي ابتدعته هو الإمام الذي يجب اتباعه، وتجعل ما خالف ذلك من نصوص الكتاب والسنة من المجملات المتشابهات، التي لا يجوز اتباعها، بل يتعين حملها على ما وافق أصلهم الذي ابتدعوه، أو الإعراض عنها وترك التدبر لها.

وهذان الصنفان يشبهان ما ذكره الله في قوله: ﴿ أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾ وَإِذَا لَقُوا

---

(١) بعد كلمة المجملة في (بيان) (ص١٢٣) توجد كلمة (متشابهة) وبعدها سقط إلى أول عبارة: لا يطلقون اللفظ ولا ينفونه.. الخ.

(٢) بيان: بين.

ﭐلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَا بَعۡضُهُمۡ إِلَىٰ بَعۡضٖ قَالُوٓاْ أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ ٱللَّهُ عَلَيۡكُمۡ لِيُحَآجُّوكُم بِهِۦ عِندَ رَبِّكُمۡۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ﴿٧٦﴾ أَوَلَا يَعۡلَمُونَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعۡلِنُونَ ﴿٧٧﴾ وَمِنۡهُمۡ أُمِّيُّونَ لَا يَعۡلَمُونَ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنۡ هُمۡ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٧٨﴾ فَوَيۡلٞ لِّلَّذِينَ يَكۡتُبُونَ ٱلۡكِتَٰبَ بِأَيۡدِيهِمۡ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنۡ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشۡتَرُواْ بِهِۦ ثَمَنٗا قَلِيلٗاۖ فَوَيۡلٞ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَوَيۡلٞ لَّهُم مِّمَّا يَكۡسِبُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [البقرة:٧٥-٧٩].

فإن الله ذم الذين يحرفون الكلم عن مواضعه، وهو متناول لمن حمل الكتاب والسنة على ما أصَّله هو من البدع الباطلة، وذم الذين لا يعلمون الكتاب إلا أماني، وهو متناول لمن ترك تدبر القرآن، ولم يعلم إلا مجرد تلاوة حروفه، ومتناول لمن كتب كتابا بيده مخالفا لكتاب الله لينال به دنيا، وقال: إنه من عند الله، مثل أن يقول: هذا هو الشرع والدين، وهذا معنى الكتاب والسنة، وهذا/ قول السلف والأئمة، وهذا هو أصول الدين الذي يجب اعتقاده على الأعيان أو الكفاية، ومتناول[1] لمن كتم ما عنده من الكتاب والسنة لئلا يحتج به مخالفه في الحق الذي يقوله، وهذه الأمور كثيرة جدا في أهل الأهواء جملة، كالرافضة والجهمية ونحوهم من أهل الأهواء والكلام، وفي أهل الأهواء تفصيلاً، مثل كثير من المنتسبين إلى الفقهاء[2] مع شعبة من حال أهل الأهواء[3]. وهذه الأمور المذكورة في الجواب مبسوطة في موضع آخر، والله أعلم.

١/ ٧٧

(١) بيان (ص١٢٥): ومتناولا، وهو خطأ.

(٢) بيان: .. الفقهاء والصوفية.

(٣) عند كلمة (الأهواء) تنتهي نسخة «بيان» (ص١٢٥) ويوجد بعدها عبارة كتبت بحبر مختلف اللون: (والله أعلم. آخر ما وجد بخط شيخ الإسلام في هذه المسألة والحمد لله رب العالمين)، وتحتها على يسار الصفحة كتب: (بلغ مقابلة ومطالعة بحمد الله وعونه، كتبه علي بن أحمد بن أحمد المقدسي). (رشاد).

[عود إلى مناقشة قانون التأويل:]

والمقصود هنا الكلام على قول القائل: «إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية.. الخ» كما تقدم.

[جواب إجمالي:]

والكلام على هذه الجملة بني على بيان ما في مقدمتها من التلبيس، فإنها مبنية على مقدمات.

أولها: ثبوت تعارضهما.

والثانية: انحصار التقسيم فيما ذكره من الأقسام الأربعة.

والثالثة: بطلان الأقسامِ الثلاثة.

والمقدمات الثلاثة باطلة./ ٧٨/١

وبيان ذلك بتقديم أصل، وهو أن يُقال: إذا قيل: تعارض دليلان، سواء كانا سمعيين أو عقليين، أو أحدهما سمعياً والآخر عقلياً، فالواجب أن يُقال: لا يخلو إما أن يكونا قطعيين، أو يكونا ظنيين، وإما أن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً.

فأما القطعيان فلا يجوز تعارضهما: سواء كانا عقليين أو سمعيين، أو أحدهما عقلياً والآخر سمعياً، وهذا متفق عليه بين العقلاء، لأن الدليل القطعي هو الذي يجب ثبوت مدلوله: ولا يمكن أن تكون دلالته باطلة.

وحينئذ فلو تعارض دليلان قطعيان، وأحدهما يناقض مدلول الآخر، للزم الجمع بين النقيضين، وهو محال، بل كل ما يعتقد تعارضه من الدلائل التي يعتقد أنها قطعية فلا بد من أن يكون الدليلان أو أحدهما غير قطعي، أو أن لا يكون مدلولاهما متناقضين، فأما مع تناقض المدلولين المعلومين فيمتنع تعارض الدليلين.

وإن كان أحد الدليلين المتعارضين قطعيا دون الآخر فإنه يجب تقديمه باتفاق العقلاء، سواء كان هو السمعي أو العقلي، فإن الظن لا يرفع اليقين.

وأما إن كانا جميعاً ظنيين: فإنه يُصار إلى طلب ترجيح أحدهما، فأيهما ترجَّح كان هو المقدم، سواء كان سمعياً أو عقلياً./ ٧٩/١

ولا جواب عن هذا، إلا أن يُقال: الدليل السمعي لا يكون قطعياً، وحينئذ فيقال: هذا -مع كونه باطلاً- فإنه لا ينفع، فإنه على هذا التقدير يجب تقديم القطعي لكونه قطعياً، لا لكونه عقلياً، ولا لكونه أصلاً للسمع، وهؤلاء جعلوا عمدتهم في التقديم كون العقل هو الأصل للسمع، وهذا باطل، كما سيأتي بيانه إن شاء الله.

وإذا قُدِّر أن يتعارض قطعي وظني، لم ينازع عاقل في تقديم القطعي، لكن كون السمعي لا يكون قطعيا دونه خَرْطُ القتَاد.

وأيضاً فإن الناس متفقون على أن كثيراً مما جاء به الرسول معلوم بالاضطرار من دينه، كإيجاب العبادات وتحريم الفواحش والظلم، وتوحيد الصانع، وإثبات المعاد وغير ذلك.

وحينئذ فلو قال قائل: إذا قام الدليل العقلي القطعي على مناقضة هذا فلا بد من تقديم أحدهما: فلو قدم هذا السمعي قدح في أصله، وإن قدم العقلي لزم تكذيب الرسول فيما عُلم بالاضطرار أنه جاء به، وهذا هو الكفر الصريح، فلا بد لهم من جواب عن هذا.

والجواب عنه أنه يمتنع أن يقوم عقلي قطعي يناقض هذا.

فتبين أن كل ما قام عليه دليل قطعي سمعي يمتنع أن يعارضه قطعي عقلي. ومثل هذا الغلط يقع فيه كثير من الناس يقدرون تقديرا يلزم منه لوازم،/ فيثبتون تلك ٨٠/١

اللوازم، ولا يهتدون لكون ذلك التقدير ممتنعاً، والتقدير الممتنع قد يلزمه لوازم ممتنعة كما في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء:٢٢]. ولهذا أمثلة:

منها: ما يذكره القدرية والجبرية في أن أفعال العباد: هل هي مقدورة للرب والعبد أم لا؟ فقال جمهور المعتزلة: إن الربَّ لا يقدر على عَيْن مقدور العبد. واختلفوا: هل يقدر على مثل مقدوره؟

فأثبته البصريون[١]، كأبي علي[٢] وأبي هاشم[٣]، ونفاه الكعبي[٤] وأتباعه البغداديون/ ١/ ٨١ وقال جهم وأتباعه الجبرية: إن ذلك الفعل مقدور للرب لا للعبد[٥].

---

(١) يقول ابن طاهر البغدادي في «أصول الدين» (ص٩٤): (والفرقة الثالثة قدرية زعمت أن الله قادر بلا قدرة) وزعم البصريون منهم (أنه لا يقدر على مقدورات غيره إن كان هو الذي أقدرهم عليها)، وانظر نفس المرجع (ص١٣٥، ١٣٦)، «الفصل في الملل والنحل» (٣/ ٥٤)؛ «مقالات الأشعري» (١/ ١٩٩-٢٠٠)، «الملل والنحل» (١/ ١١٨). (رشاد).

(٢) أبو علي محمد بن عبدالوهاب الجبائي البصري، من أئمة المعتزلة بالبصرة، وإليه تنسب فرقة الجبَّائية، ونسبته إلى (جبي) من قرى البصرة. (٢٣٥-٣٠٣هـ).

(٣) هو أبو هاشم عبدالسلام بن أبي علي محمد الجبائي، كان -مثل أبيه- من كبار معتزلة البصرة، والفرقة التي تنسب إليه هي فرقة (البهشمية)، (ت: ٣٢١هـ).

(٤) أبو القاسم عبدالله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي صاحب «المقالات» ورأس فرقة الكعبية من فرق المعتزلة، (ت: ٣١٩هـ) وقيل: (٣١٧هـ).

(٥) ذهب الجهم في ذلك إلى أن الإنسان لا يقدر على شيء من أفعاله ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، ولا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار وإنما يخلق الله فيه الأفعال على حسب ما يخلقها في الجمادات.
وانظر مذهب الجهم في «الملل» (١/ ١٣٦)، «الفرق بين الفرق» (ص٢١١)، «التبصير في الدين» (ص٩٦)، «أصول الدين للبغدادي» (ص١٣٤)، «المقالات للأشعري» (١/ ٢٧٩)، «الفصل» (٣/ ٥٤). (رشاد).

وكذلك قال الأشعري وأتباعه: إن المؤثر فيه قدرة الرب دون قدرة العبد[١].

واحتج المعتزلة بأنه لو كان مقدوراً لهما للزم إذا أراده أحدهما وكرهه الآخر، مثل أن يريد الرب تحريكه ويكرهه العبد: أن يكون موجوداً معدوماً؛ لأن المقدور من شأنه أن يوجد عند توفر دواعي القادر، وأن يبقى على العدم عند توفر صارفه، فلو كان مقدور العبد مقدوراً لله لكان إذا أراد الله وقوعه وكره العبد وقوعه لزم أن يوجد لتحقق الدواعي، ولا يوجد لتحقق الصارف، وهو محال.

وقد أجاب الجبرية عن هذا بما ذكره الرازي[٢]، وهو: **أن البقاء على العدم عند تحقق الصارف ممنوع مطلقاً، بل يجب إذا لم يقم مقامه سبب آخر مستقل.**/ ١/ ٨٢

---

(١) ذهب أبو الحسن الأشعري في تفسير أفعال العباد إلى أنها مخلوقة لله ولا تأثير للقدرة الحادثة في إحداث الفعل، وإنما ينسب الفعل إليها على جهة الكسب ومباشرة الفعل فقط.
انظر رأي الأشعري في: «اللمع» (ص٦٩)، «الملل والنحل» (١/ ١٥٦)، «الفرق بين الفرق» (ص٣٣٨)، «أصول الدين» (ص١٣٤)، «الفصل في الملل والنحل» (٣/ ٥٤)، «محصل أفكار المتقدمين» (ص١٤٠). (رشاد).

(٢) أجاب الرازي في «المحصل» (ص١٤١) على حجة المعتزلة بثلاثة أمور:
الأول: أن العبد حال الفعل إما أن يمكنه الترك أو لا يمكنه، فإن لم يمكنه الترك فقد بطل قول المعتزلة، وإن أمكنه فإما ألا يفتقر ترجيح الفعل على الترك إلا مرجح وهو باطل، لأنه تجويز لأحد طرفي الممكن بلا مرجح، أويفتقر ذلك المرجح إن كان من فعله على التقسيم ولا يتسلسل، بل ينتهي لا محالة إلى مرجح لا يكون من فعله، ثم عند حصول ذلك المرجح إن أمكن ألا يحصل ذلك الفعل فلنفرض ذلك، وحينئذ يحصل الفعل تارة ولا يحصل أخرى، مع أن نسبة ذلك المرجح إلى الوقتين على السواء فاختصاص أحد الوقتين بالحصول ووقت الآخر بعدم الحصول يكون ترجيحاً لأحد طرفي الممكن بلا مرجح وهو محال. وإن امتنع ألا يحصل بطل قول المعتزلة بالكلية لأنه متى حصل المرجح وجب الفعل، ومتى لم يحصل، امتنع الفعل فلم يكن العبد مستقلاً بالاختيار فهذا كلام قاطع.
الثاني: لو كان العبد موجباً لأفعال نفسه لكان عالماً بتفاصيله إذ لو جوزنا الإيجاد من غير علم بطل دليل إثبات عالمية الله، فقصد العبد إلى بعض أفعاله مشروط بعلمه بتفاصيل ذلك البعض، لكنه غير عالم بتلك التفاصيل.

=

وهذا أول المسألة، وهو جواب ضعيف، فإن الكلام في فعل العبد القائم به إذا قام بقلبه الصارف عنه دون الداعي إليه، وهذا يمتنع وجوده من العبد في هذه الحال، وما قدر وجوده بدون إرادته لا يكون فعلاً اختيارياً، بل يكون بمنزلة حركة المرتعش، والكلام إنما هو في الاختياري، ولكن الجواب منع هذا التقدير، فإن ما لم يرده العبد من أفعاله يمتنع أن يكون الله مريدا لوقوعه، إذ لو شاء وقوعه لجعل العبد مريداً له، فإذا لم يجعله مريداً له عُلم أنه لم يشأه، ولهذا اتفق علماء المسلمين على أن الإنسان لو قال: «والله لأفعلن كذا وكذا إن شاء الله» ثم لم يفعله أنه لا يحنث، لأنه لما لم يفعله عُلِم أن الله لم يشأه، إذ لو شاءه لفعله العبد فلما لم يفعله عُلِم أن الله لم يشأه./ ١/ ٨٣

واحتج الجبرية بما ذكره الرازي[١] وغيره بقولهم:

(إذا أراد الله تحريك جسم وأراد العبد تسكينه[٢]: فإما أن يمتنعا معاً[٣]، وهو محال، لأن المانع من وقوع مراد كل واحد[٤] منهما هو وجود مراد الآخر، فلو امتنعا معا لوجدا معاً، وهو محال، أو لوقعا معاً، وهو محال[٥]، أو يقع أحدهما[٦] وهو باطل، لأن القدرتين

=الثالث: إذا أراد العبد تسكين الجسم وأراد الله تحريكه فإما ألا يقعا وهو محال، أو يقع أحدهما دون الآخر وهو باطل، لأن القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد، والشيء الواحد وحدة حقيقية لا يقبل التفاوت، فالقدرتان بالنسبة إلى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية، وإنما التفاوت في أمور خارجة عند هذا المعنى، وإذا كان كذلك امتنع الترجيح. (رشاد).

(١) الكلام التالي ذكره الرازي بنصه تقريباً (مع الاختلافات التي سنوردها) في كتاب «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» (ص١٤١) وقد أورده الرازي في «مقام رد الأشاعرة على المعتزلة».

(٢) المحصل: إذا أراد العبد تسكين الجسم أو أراد الله تحريكه.

(٣) المحصل: فإما أن لا يقعا معاً.

(٤) المحصل: من وقوع كل واحد منهما.

(٥) المحصل: فلو امتنعا معاً لوقعا معاً وهو محال.

(٦) المحصل: أو يقع أحدهما دون الآخر.

متساويتان في الاستقلال بالتأثير[١] في ذلك المقدور الواحد، والشيء الواحد حقيقته لا تقبل التفاوت[٢]، فإذن القدرتان بالنسبة إلى اقتضاء وجود ذلك[٣] المقدور على السوية، وإنما التفاوت في أمور[٤] خارجة عن هذا المعنى، وإذا كان كذلك امتنع الترجيح).

فيقال: هذه الحجة باطلة على المذهبين[٥].

أما أهل السُنّة فعندهم يمتنع أن يريد الله تحريك جسم؛ ويجعل العبد مريداً لأن يجعله ساكناً مع قدرته على ذلك؛ فإن الإرادة الجازمة مع القدرة تستلزم/ وجود المقدور، فلو جعله الرب مريداً مع قدرته لزم وجود مقدوره، فيكون العبد يشاء ما لا يشاء الله وجوده وهذا ممتنع، بل ما شاء الله وجوده يجعل القادر عليه مريداً لوجوده، لا يجعله مريداً لما يناقض مراد الرب.

١/ ٨٤

وأما على قول المعتزلة فعندهم تمتنع قدرة الرب على عين مقدور العبد، فيمتنع اختلاف الارادتين في شيء واحد.

وكلتا الحجتين باطلة[٦]؛ فإنهما مبنيتان على تناقض الارادتين، وهذا ممتنع، فإن العبد إذا شاء أن يكون شيء لم يشأه حتى يشاء الله مشيئته، كما قال تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن

---

(١) المحصل: بالتأثر.

(٢) م، ق: والشيء الواحد حقيقة لا يقبل التفاوت، وفي «المحصل»: (والشيء الواحد وحدة حقيقة لا يقبل التفاوت). (رشاد).

(٣) المحصل: هذا.

(٤) المحصل: أمور أخر.

(٥) أي أن حجة الجبرية السابقة (وقد أوردها الارزي كحجة للأشاعرة) باطلة على مذهب أهل السنة ومذهب المعتزلة. (رشاد).

(٦) أي حجة الجبرية (الأشاعرة عند ابن تيمية كما يمثلهم الرازي) وحجة المعتزلة. (رشاد).

يَسۡتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [التكوير:٢٨-٢٩]، وما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، فإذا شاءه الله جعل العبد شائياً له، وإذا جعل العبد كارهاً له غير مريد له، لم يكن هو في هذه الحال شائياً له.

فهم بَنَوا الدليل على تقدير مشيئة الله له، وكراهة العبد له، وهذا تقدير ممتنع، وهذا نقلوه من تقدير رَبَّيْن وإلهين، وهو قياس باطل، لأن العبد مخلوق لله هو وجميع مفعولاته، ليس هو مثلا لله ولا ندّاً، ولهذا إذا قيل ما قاله أبو إسحاق الاسفراييني[1]: من أن فعل العبد مقدور بين قادرين[2]، لم يُرَد به بين قادرين/ مستقلين، بل قدرة العبد ١/ ٨٥ مخلوقة لله، وإرادته مخلوقة لله، فالله قادر مستقل، والعبد قادر بجعل الله له قادراً، وهو خالقة وخالق قدرته وإرادته وفعله، فلم يكن هذا نظير ذاك.

وكذلك ما يقدره الرازي وغيره في مسألة إمكان دوام الفاعلية، وأن إمكان الحوادث لا بداية له، من أنَّا إذا قدَّرنا إمكان حادث معين، وقدَّرنا أنه لم يزل ممكناً، كان هذا لم يزل ممكناً، مع أنه لا بداية لإمكانه، فإن هذا تقدير ممتنع، وهو تقدير ما له بداية مع أنه لا بداية له، وهو جمع بين النقيضين، ولهذا منع الرازي في «محصله» إمكان هذا.

وهذا الذي ذكرناه بين واضح، متفق عليه بين العقلاء من حيث الجملة، وبه يتبين أن إثبات التعارض بين الدليل العقلي والسمعي، والجزم بتقديم العقلي، معلوم الفساد بالضرورة، وهو خلاف ما اتفق عليه العقلاء.

---

(١) أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني الملقب بركن الدين، فقيه شافعي ومتكل أصولي، (ت: ٤١٨هـ) بنيسابور.

(٢) يرى أبو إسحاق الإسفراييني أن فعل العبد مقدور لقادرين بالقدرتين معاً: قدرة العبد وقدرة الرب، ففي «محصل أفكار المتقدمين» للرازي (ص١٤١): (..وزعم الأستاذ أبو إسحاق أن ذات الفعل وصفاته تقع بالقدرتين). (رشاد).

[الجواب التفصيلي من وجوه:]

وحينئذٍ فنقول: الجواب من وجوه:

أحدها

أن قوله: «إذا تعارض النقل والعقل».

وإما أن يريد به القطعيين، فلا نسلم إمكان التعارض حينئذ.

وإما أن يريد به الظنيين، فالمقدم هو الراجح مطلقاً. / ٨٦/١

وإما أن يريد به ما أحدهما قطعي، فالقطعي هو المقدم مطلقاً، وإذا قدر أن العقلي هو القطعي كان تقديمه لكونه قطعياً، لا لكونه عقلياً.

فعُلم أن تقديم العقلي مطلقاً خطأ، كما أن جعل جهة الترجيح لكونه عقليا خطأ.

الوجه الثاني

أن يُقال: لا نسلم انحصار القسمة فيما ذكرته من الأقسام الأربعة؛ إذ من الممكن أن يُقال: يقدَّم العقلي تارة والسمعي أخرى، فأيهما كان قطعيا قُدِّم، وإن كانا جميعاً قطعيين، فيمتنع التعارض، وإن كانا ظنيين فالراجع هو المقدم.

فدعوى المدَّعي: أنه لابد من تقديم العقلي مطلقاً أو السمعي مطلقاً، أو الجمع بين النقيضين، أو رفع النقيضين دعوى باطلة، بل هنا قسم ليس من هذه الأقسام، كما ذكرناه، بل هو الحق الذي لا ريب فيه.

الوجه الثالث

[نفي قاعدة أن العقل أصل النقل:]

قوله: «إن قدمنا النقل كان ذلك طعنا في أصله الذي هو العقل، فيكون طعناً فيه» غير مسلم.

وذلك لأن قوله: «إن العقل أصل للنقل» إما أن يريد به: أنه أصل في ثبوته في نفس الأمر.

أو أصل في علمنا بصحته.

والأول لا يقوله عاقل، فإن ما هو ثابت في نفس الأمر بالسمع أو بغيره هو ثابت، سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوتَه، أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره، إذ عدم العلم ليس علماً بالعدم، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتَها في أنفسها،/ فما أخبر به الصادق المصدوق ﷺ هو ثابت في نفس الأمر، سواء علمنا صدقه أو لم نعلمه. ومن أرسله الله تعالى إلى الناس فهو رسوله، سواء علم الناس أنه رسول أو لم يعلموا، وما أخبر به فهو حق، وإن لم يصدقه الناس، وما أمر به عن الله فالله أمر به وإن لم يطعه الناس، فثبوت الرسالة في نفسها وثبوت صدق الرسول، وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر: ليس موقوفاً على وجودنا، فضلاً على أن يكون موقوفاً على عقولنا، أو على الأدلة التي نعلمها بعقولنا. وهذا كما أن وجود الرب تعالى وما يستحقه من الأسماء والصفات ثابت في نفس الأمر سواء علمناه أو لم نعلمه. ١/ ٨٧

فتبين بذلك أن العقل ليس أصلا لثبوت الشرع في نفسه، ولا معطياً له صفة لم تكن له، ولا مفيداً له صفة كمال، إذ العلم مطابق للمعلوم المستغني عن العلم، تابع له، ليس مؤثراً.

فيه فإن العلم نوعان:

أحدهما: العملي، وهو ما كان شرطاً في حصول المعلوم، كتصور أحدنا لما يريد أن يفعله فالمعلوم، هنا متوقف على العلم به محتاج إليه.

والثاني: العلم الخبري النظري، وهو ما كان المعلوم غير مفتقر في وجوده إلى العلم به، كعلمنا بوحدانية الله تعالى وأسمائه وصفاته وصدق رسله وبملائكته وكتبه وغير

ذلك، فإن هذه المعلومات ثابتة سواء علمناها أو لم نعلمها، فهي مستغنية عن علمنا بها، والشرع مع العقل هو من هذا الباب، فإن الشرع المنزَّل/ من عند الله ثابت في نفسه، سواء علمناه بعقولنا أو لم نعلمه، فهو مستغن في نفسه عن علمنا وعقلنا، ولكن نحن محتاجون إليه وإلى أن نعلمه بعقولنا؛ فإن العقل إذا علم ما هو عليه الشرع في نفسه صار عالما به، وبما تضمنه من الأمور التي يحتاج إليها في دنياه وآخرته، وانتفع بعلمه به، وأعطاه ذلك صفة لم تكن له من قبل ذلك، ولو لم يعلمه لكان جاهلاً ناقصاً. ١/٨٨

وأما إن أراد أن العقل أصل في معرفتنا بالسمع ودليل لنا على صحته -وهذا هو الذي أراده- فيُقال له: أتعني بالعقل هنا الغريزة التي فينا، أم العلوم التي استفدناها بتلك الغريزة؟

أما الأول فلم ترده، ويمتنع أن تريده، لأن تلك الغريزة ليست علما يتصور أن يعارض النقل، وهي شرط في كل علم عقلي أو سمعي كالحياة، وما كان شرطاً في الشيء امتنع أن يكون منافيا له؛ فالحياة والغريزة شرط في كل العلوم سمعيِّها وعقليها، فامتنع أن تكون منافية لها، وهي أيضاً شرط في الاعتقاد الحاصل بالاستدلال، وإن لم تكن علماً، فيمتنع أن تكون منافية له معارضة له.

وإن أردت بالعقل الذي هو دليل السمع وأصله المعرفة الحاصلة بالعقل؛ فيقال لك: من المعلوم أنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلاً لسمع ودليلاً على صحته، فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر، والعلم بصحة السمع غايته أن يتوقف على ما به يُعلم صدق الرسول ﷺ.

وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول ﷺ، بل ذلك يُعلم بما يُعلم به أن الله تعالى أرسله، مثل إثبات الصانع وتصديقه للرسول بالآيات، وأمثال ذلك./ ١/٨٩

وإذا كان كذلك لم تكن جميع المعقولات أصلاً للنقل، لا بمعنى توقف العلم بالسمع عليها، ولا بمعنى الدلالة على صحته، ولا بغير ذلك، لا سيما عند كثير من متكلمة الإثبات أو أكثرهم، كالأشعري في أحد قوليه، وكثير من أصحابه أو أكثرهم، كالأستاذ أبي المعالي الجويني ومن بعده ومن وافقهم الذين يقولون: العلْمُ بصدق الرسول عند ظهور المعجزات التي تجري مجرى تصديق الرسول علم ضروريٌّ؛ فحينئذ ما يتوقف عليه العلم بصدق الرسول من العلم العقلي سهل يسير، مع أن العلم بصدق الرسول له طرق كثيرة متنوعة، كما قد بسط الكلام عليه في غير هذا الموضع.

وحينئذ فإذا كان المعارض للسمع من المعقولات ما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه، لم يكن القَدْح فيه قَدْحاً في أصل السمع، وهذا بيِّنٌ واضح، وليس القدح في بعض العقليات قدحا في جميعها، كما أنه ليس القدح في بعض السمعيات قدحا في جميعها، ولا يلزم من صحة بعض العقليات صحة جميعها، كما لا يلزم من صحة بعض السمعيات صحة جميعها.

وحينئذ فلا يلزم من صحة المعقولات التي تُبنى عليها معرفتنا بالسمع صحة غيرها من المعقولات، ولا من فساد هذه فساد تلك، فضلاً عن صحة العقليات المناقضة للسمع.

فكيف يقال: إنه يلزم من صحة المعقولات التي هي ملازمة للسمع؟ صحة المعقولات المناقضة للسمع فإن ما به يُعلم السمع، ولا يعلن السمع إلا به، لازم للعلم بالسمع، لا يوجد العلم بالسمع بدونه، وهو ملزوم له، والعلم به يستلزم/ العلم بالسمع، والمعارض للسمع مناقض له مناف له. فهل يقول عاقل: إنه يلزم من ثبوت ملازم الشيء ثبوت مناقضه ومعارضه؟! ١/ ٩٠

ولكن صاحب هذا القول جعل العقليات كلها نوعاً واحد متماثلاً في الصحة أو الفساد، ومعلوم أن السمع إنما يستلزم صحة بعضها الملازم له، لا صحة البعض المنافي له. والناس متفقون على أن ما يُسمى عقليات منه حق، ومنه باطل، وما كان شرطاً في العلم بالسمع وموجباً فهو لازم للعلم به، بخلاف المنافي المناقض له، فإنه يمتنع أن يكون هو بعينه شرطاً في صحته ملازماً لثبوته، فإن الملازم لا يكون مناقضاً، فثبت أنه لا يلزم من تقديم السمع على ما يُقال إنه معقول في الجملة القدح في أصله.

فقد تبين بهذه الوجوه الثلاثة فساد المقدمات الثلاث التي بَنَوا عليها تقديم آرائهم على كلام الله ورسوله.

[اعتراض:]

فإن قيل: نحن إنما نقدم على السمع المعقولات التي علمنا بها صحة السمع.

[الرد عليهم من وجوه: الأول:]

قيل: سنبين إن شاء الله أنه ليس فيما يعارض السمع من شيء من المعقولات التي يتوقف السمع عليها، فإذن كل ما عارض السمع -مما يسمى معقولاً- ليس أصلاً للسمع، يتوقف العلم بصحة السمع عليه؛ فلا يكون القدح في شيء من المعقولات قدحا في أصل السمع.

الوجه الثاني: أن جمهور الخلق يعترفون بأن المعرفة بالصانع وصدق الرسول ليس متوقفاً على ما يدّعيه بعضهم من العقليات المخالفة للسمع، والواضعون لهذا القانون -كأبي حامد والرازي وغيرهما- معترفون بأن العلم بصدق الرسول/ لا يتوقف على ١/ ٩١

العقليات المعارضة له، فطوائف -كثيرون كأبي حامد والشهرستاني[١] وأبي القاسم الراغب[٢] وغيرهم- يقولون: العلم بالصانع فطري ضروري[٣].

والرازي والآمدي[٤] وغيرهما من النُّظار يسلِّمون أن العلم بالصانع قد يحصل بالاضطرار؛ وحينئذ فالعلم بكون الصانع قادراً معلوم بالاضطرار، والعلم بصدق الرسول عند ظهور المعجرات التي تحدّى الخلق بمعارضتها وعجزوا عن ذلك معلومٌ بالاضطرار.

ومعلوم أن السمعيات مملوءة من إثبات الصانع وقدرته وتصديق رسوله، ليس فيها ما يناقض هذه الأصول العقلية التي بها يعلم السمع، بل الذي في السمع/ يوافق هذه الأصول، بل السمع فيه من بيان الأدلة العقلية على إثبات الصانع، ودلائل ربوبيته وقدرته، وبيان آيات الرسول ودلائل صدقه أضعاف ما يوجد في كلام النُّظار؛ فليس فيه -ولله الحمد- ما يناقض الأدلة العقلية التي بها يعلم صدق الرسول. ١/ ٩٢

ومن جعل العلم بالصانع نظريا يعترف أكثرهم بأن من الطرق النظرية التي بها يعلم صدق الرسول ما لا يناقض شيئا من السمعيات. والرازي ممن يعترف بهذا؛ فإنه قال في «نهاية العقول»[٥] في مسألة التكفير في: «المسألة الثالثة»:

---

(١) أبو الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، الإمام الأشعري، (٤٧٩-٥٤٨هـ) مؤلف «الملل والنحل»، «نهاية الإقدام في علم الكلام»، وغيرهما من الكتب السائرة في علم الكلام.

(٢) أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الأصفهاني، المعروف بالراغب، (ت: ٥٠٢هـ)، أديب عالم باللغة والتفسير والأخلاق، من كتبه «المفردات في غريب القرآن»، «الذريعة إلى مكارم الشريعة».

(٣) انظر مثلاً ما يذكره الشهرستاني في «نهاية الإقدام» (ص١٢٤): (فما عددت هذه المسألة من النظريات التي يقوم عليها برهان، فإن الفطر السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها على صانع حكيم عالم قدير.. الخ)، وسيعرض ابن تيمية لهذه المسألة بإسهاب في آخر كتابنا هذا كما أشرت إلى ذلك في المقدمة. (رشاد).

(٤) أبو الحسن علي بن محمد بن سالم الثعلبي، سيف الدين، الآمدي، الحنبلي ثم الشافعي (ت: ٦٣١هـ) من أئمة الأشاعرة، وصاحب المصنفات الكثيرة في مذهبهم مثل «إبكار الأفكار» و«دقائق الحقائق».

(٥) وهو كتاب «نهاية العقل في دراية الأصول» ومنه نسخة خطية بدار الكتب رقم (٧٤٨) توحيد، =

(في أن مخالف الحق من أهل الصلاة هل يكفر أم لا؟

قال الشيخ أبو الحسن الأشعري[١] في أوّل كتاب «مقالات الإسلاميين»: (اختلف المسلمون -بعد نبيهم[٢] - في أشياء[٣] ضلَّل فيها[٤] بعضهم بعضاً، وتبرأ بعضهم من[٥] بعض، فصاروا فرقاً متباينين، إلا أن الإسلام يجمعهم فيعمهم[٦]؛ فهذا مذهبه، وعليه أكثر الأصحاب، ومن الأصحاب من كفَّر المخالفين[٧]./ ١/ ٩٣

وأما الفقهاء فقد نقل عن الشافعي رضي الله تعالى عنه[٨] قال: لا أرد شهادة أهل الأهواء إلا الخطَّابية[٩] فإنهم يعتقدون حل الكذب.

=وسأقابل النص التالي على ص(٢١٠)، وما بعدها من الجزء الثاني من هذا المخطوط.

(١) نهاية العقول (٢/ ٢١٠): الأشعري رحمه الله.

(٢) نهاية: نبيهم عليه السلام، وفي «المقالات» (١/ ١) ط.ريتر: نبيهم ﷺ.

(٣) المقالات: أشياء كثيرة.

(٤) فيها: في المقالات (١/ ٢).

(٥) نهاية: عن، وفي المقالات: وبرئ بعضهم من بعض.

(٦) نهاية: ويعمهم، المقالات: يجمعهم ويشتمل عليهم. (وهذا آخر نص المقالات).

(٧) نهاية: المخالف.

(٨) نهاية: رحمه الله.

(٩) الخطابية من غلاة الشيعة أتباع أبي الخطاب محمد بن أبي مقلاص الأسدي الكوفي الأجدع المقتول سنة (١٤٣)، قال النوبختي «فرق الشيعة» (ص٣٧-٣٨): (كان أبو الخطاب يدعي أن أبا عبدالله جعفر بن محمد (الصادق) عليهما السلام جعله قيمه ووصيه من بعده، وعلمه اسم الله الأعظم، ثم تراقى إلى أن ادعى النبوة، ثم ادعى الرسالة، ثم ادعى أنه من الملائكة وأنه رسول الله إلى أهل الأرض والحجة عليهم). وذكر الأشعري أن الخطابية خمس فرق. انظر: «مقالات الإسلاميين» (١/ ١٠-١٣)، «الملل والنحل» (١/ ٣٨٠-٣٨٥)، «الفرق بين الفرق» (ص١٥٠-١٥٥)، «التبصير في

=

وأما أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه: فقد حكى الحاكم صاحب المختصر في كتاب «المنتقى» عن أبي حنيفة[١] أنه لم يكفِّر أحداً من أهل القبلة.

وحكى أبو بكر الرازي عن الكرخي وغيره مثل ذلك.

وأما المعتزلة: فالذين كانوا قبل أبي الحسين[٢] تحامقوا وكفَّروا أصحابنا في إثبات الصفات وخلق الأعمال.

وأما المشبهة: فقد كفَّرهم مخالفوهم من أصحابنا ومن المعتزلة./ ١/ ٩٤

وكان الأستاذ أبو إسحاق يقول: أكفر من يكفِّرني[٣]، وكل مخالف يكفِّرنا فنحن نكفِّره، وإلا فلا.

والذي نختاره أن لا نكفِّر أحداً من أهل القبلة.

والدليل عليه أن نقول: المسائل[٤] التي اختلف أهل القبلة فيها، مثل أن الله تعالى هل هو عالم بالعلم أو بالذات[٥]؟ وأنه تعالى هل هو موجد لأفعال العباد أم لا؟ [وأنه هل هو متحيز وهل هو في مكان وجهة؟][٦].

=الدين» (ص٧٣-٧٤)، «أصول الدين» (ص٢٩٨، ٣٣١)، «الفصل» لابن حزم (٤/ ١٨٧)، «الخطط للمقريزي» (٢/ ٣٥٢)، «التنبيه» للملطي (ص١٥٤)، «فرق الشيعة» (ص٦٣-٦٤)، «البدء والتاريخ» (٥/ ١٣١)، «الرجال للكشي» ط.الأعلمي، النجف، (ص٢٤٦-٢٦٠)، وانظر «منهاج السنة» ط. دار العروبة (١/ ٣٩، ٢/ ٤٠٤). (رشاد).

(١) عن أبي حنيفة ﷺ، وفي «نهاية» فقد حكى عن أبي حنيفة الحاكم صاحب المختصر في كتاب «المنتقى».

(٢) هو أبو الحسين محمد بن علي الطيب البصري، من متأخري المعتزلة ومن أئمتهم، (ت: ٤٣٦هـ).

(٣) نهاية: من كفرني.

(٤) نهاية: .. عليه أن المسائل.

(٥) نهاية: أن الله عالم بالعلم أو بذاته.

(٦) ما بين [ ] في «نهاية» بدلاً من هذه العبارة: وأنه تعالى هل هو في مكان وجهه.

وهل هو مرئي أم لا؟ لا يخلو[١] إما أن تتوقف صحة الدين على معرفة الحق فيها[٢] أو لا تتوقف. والأول[٣] باطل، إذ لو كانت معرفة هذه الأصول من الدين لكان الواجب على النبي ﷺ[٤] أن يطالبهم بهذه المسائل، ويبحث عن كيفية اعتقادهم فيها؛ فلما لم يطالبهم بهذه المسائل[٥]، بل ما جرى حديث في هذه المسائل في زمانه عليه السلام[٦]، ولا في زمان الصحابة والتابعين رضي الله عنهم، علمنا أنه لا تتوقف[٧] صحة الإسلام على معرفة/ هذه الأصول. وإذا كان كذلك لم يكن الخطأ في هذه المسائل قادحاً في حقيقة الإسلام، وذلك يقتضي الامتناع من تكفير أهل القبلة».

١/ ٩٥

ثم قال بعد ذلك[٨]: «وأما دلالة الفعل المحكم على العلم فقد عرفت[٩] أنها ضرورية. وأما دلالة المعجز على الصدق فقد بيَّنا أنها ضرورية[١٠]، ومتى عرفت هذه الأصول أمكن العلم بصدق الرسول ﷺ، فثبت أن العلم بالأصول التي تتوقف على صحتها نبوة محمد عليه السلام علم[١١] جلي ظاهر، وإنما طال الكلام في هذه الأصول لرفع هذه الشكوك التي يثبتها[١٢] المبطلون، إما في مقدمات هذه الأدلة أو في معارضاتها[١٣]، والاشتغال برفع هذه الشكوك[١٤] إنما يجب بعد عروضها؛ فثبت أن

---

(١) نهاية: فلا يخلو.
(٢) نهاية: منها.
(٣) نهاية: فالأول.
(٤) نهاية: لكان من الواجب على النبي عليه السلام.
(٥) نهاية: الأشياء.
(٦) نهاية (٢/ ٢١٠-٢١٠ظ): بل ما جرى حديث شيء من هذه المسائل في زمانه.
(٧) نهاية (٢/ ٢١٠ظ): لا يتوقف.
(٨) في «نهاية» (٢/ ٢١٢ظ).
(٩) نهاية: فقد عرفت أيضاً.
(١٠) نهاية: أنها أيضاً ضرورية.
(١١) علم: ليست في نهاية.
(١٢) نهاية: لدفع الشكوك التي لفقها.
(١٣) معارضاتها: وفي «نهاية» معارضتها.
(١٤) نهاية: والاشتغال بدفع تلك الشكوك.

أصول الإسلام جليَّة ظاهرة، ثم إن أدلتها على الاستقصاء مذكورة في كتاب الله تعالى، خالية[1] عما يتوهم معارضاً لها).

ثم ذكر بعد ذلك فقال: (**قلنا: إنا قد ذكرنا في إثبات[2] العلم بالصانع طرقاً خمسة قاطعة في هذا الكتاب من غير حاجة إلى القياس الذي ذكروه والله أعلم[3]**)./ ٩٦/١

وأيضاً، فإنه ذكر فيه إثبات الصانع أربعة طرق:

طريق حدوث الأجسام؛ وطريق إمكانها؛ وطريق إمكان صفاتها؛ وطريق حدوث صفاتها.

وقال: إن هذه الطريق لا تنفي كونه جسماً[4]، بخلاف الطرق الثلاثة، وهم إنما ينفون ما ينفونه من الصفات لظنهم أنها تستلزم التجسيم الذي نفاه العقل الذي هو أصل السمع، فإذا اعترفوا بأنه يمكن العلم بالصانع وصدق رسوله قبل النظر في كونه جسما أو ليس بجسم، تبيَّن أن صدق الرسول لا يتوقف على العلم بأنه ليس بجسم، وحينئذ فلو قُدِّر أن العقل ينفي ذلك لم يكن هذا من العقل الذي هو أصل السمع.

---

(١) نهاية: في كتاب الله خالياً.

(٢) نهاية: إنا ذكرنا في باب إثبات.

(٣) والله أعلم: ليست في نهاية.

(٤) ذكر الرازي في الجزء الأول من «نهاية العقول» (ص٩٤)، بعد الكلام عن: المسلك الرابع: الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض على وجود الصانع ما يلي: (والفرق بين الاستدلال بإمكان الصفات وبين الاستدلال بحدوثها أن الأول يقتضي ألا يكون الفاعل جسماً، والثاني لا يقتضي ذلك). (رشاد).

الوجه الثالث: أن يُقال لمن ادَّعى من هؤلاء توقف العلم بالسمع على مثل هذا النفي، كقول من يقول منهم: إنَّا لا نعلم صدق الرسول حتى نعلم وجود الصانع، وأنه قادر غني لا يفعل القبيح ولا نعلم ذلك حتى نعلم أنه ليس بجسم، أو لا نعلم إثبات الصانع حتى نعلم حدوث العالم، ولا نعلم ذلك إلا بحدوث الأجسام، فلا يمكن أن يقبل من السمع ما يستلزم كونه جسماً.

فيقال لهم: قد عُلم بالاضطرار من دين الرسول والنقل المتواتر أنه دعا الخلق إلى الإيمان بالله ورسوله، ولم يَدْعُ الناس بهذه الطريق التي قلتم إنكم أثبتم بها حدوث العالم ونفى كونه جسماً، وآمن بالرسول مَنْ آمن به من المهاجرين والأنصار، ودخل الناس في دين الله أفواجاً، ولم يَدْعُ أحدا منهم بهذه الطريق، ولا ذكرها أحد منهم، ولا ذُكرت في القرآن ولا حديث الرسول، ولا دعا بها أحد من الصحابة/ والتابعين لهم بإحسان ٩٧/١ الذين هم خير هذه الأمة وأفضلها علما وإيماناً، وإنما ابتُدعت هذه الطريق في الإسلام بعد المائة الأولى وانقراض عصر أكابر التابعين، بل وأوساطهم فكيف يجوز أن يُقال: إن تصديق الرسول موقوف عليها، وأعلمُ الذين صدّقوه وأفضلُهم لم يَدْعُوا بها، ولا ذكروها، ولا ذُكرت لهم، ولا نقلها أحد عنهم، ولا تكلم بها أحد في عصرهم؟

الوجه الرابع: أن يُقال: هذا القرآن والسنة المنقولة عن النبي ﷺ، متواترها وآحادها، ليس فيه ذكر ما يدل على هذه الطريق، فضلاً عن أن تكون نفس الطريق فيها، فليس في شيء من ذلك: أن البارئ لم يزل معطّلاً عن الفعل والكلام بمشيئته، ثم حدث ما حدث بلا سبب حادث، وليس فيه ذكر الجسم والتحيز والجهة؛ لا بنفي ولا إثبات، فكيف يكون الإيمان بالرسول مستلزما لذلك، والرسول لم يخبر به ولا جعل الإيمان به موقوفا عليه؟

الوجه الخامس: أن هذه الطرق الثلاثة -طريق حدوث الأجسام- مبنية على امتناع دوام كون الرب فاعلا وامتناع كونه لم يزل متكلما بمشيئته، بل حقيقتها مبنية على امتناع كونه لم يزل قادرا على هذا وهذا. ومعلوم أن أكثر العقلاء من المسلمين وغير المسلمين ينازعون في هذا، ويقولون: هذا قول باطل.

وأما القول بإمكان الأجسام فهو مبني على أن الموصوف ممكن، بناء على أن المركَّب ممكن، وعلى نفي الصفات، وهي طريقة أحدثها ابن سينا وأمثاله،/ وركَّبها من مذهب سلفهم ومذهب الجهمية، وهي أضعف من التي قبلها من وجوه كثيرة. ١/ ٩٨

وطريقة إمكان صفات الأجسام مبنية على تماثل الأجسام، وأكثر العقلاء يخالفون في ذلك، وفضلاؤهم معترفون بفساد ذلك، كما قد ذكرنا قول الأشعري والرازي والآمدي وغيرهم، واعترافهم بفساد ذلك، وبيَّنا فساد ذلك بصريح المعقول.

فإذا كانت هذه الطرق فاسدة عند جمهور العقلاء، بل فاسدة في نفس الأمر، امتنع أن يكون العلم بالصانع موقوفاً على طريق فاسدة، ولو قدر صحتها علم أن أكثر العقلاء عرفوا الله وصدَّقوا رسوله بغير هذه الطريق، فلم يبق العلم بالسمع موقوفا على صحتها، فلا يكون القدح فيها قدحا في أصل السمع.

الوجه السادس: أن يُقال: إذا قُدِّر أن السمع موقوف على العلم بأنه ليس بجسم مثلا لم يُسلَّم أن مثبتي الصفات التي جاء بها القرآن والسنة خالفوا موجب العقل؛ فإن عقولهم فيما يثبتونه من الصفات كقول سائر من ينفي الجسم ويثبت شيئاً من الصفات.

فإذا كان أولئك يقولون: إنه حي عليم قدير وليس بجسم، ويقول آخرون: إنه حي بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، بل وسميع وبصير ومتكلم بسمع وبصر وكلام، وليس بجسم؛ أمكن هؤلاء أن يقولوا في سائر الصفات التي أخبر بها الرسول ما قاله هؤلاء في هذه الصفات./ ١/ ٩٩

وإذا أمكن المتفلسف أن يقول: هـو موجـود، وعاقـل ومعقـول وعقـل، وعاشـق ومعشوق وعشق، ولذيذ وملتذ ولـذَّة، وهـذا كلـه شيء واحـد، وهـذه الـصفة هـي الأخرى، والصفة هي الموصوف، وإثبات هذه الأمور لا يستلزم التجسيم؛ أمكن سائر مُثْبِتَة الصفات أن يقولوا هذا وما هو أقرب إلى المعقول. فلا يقول مَنْ نفى شيئاً مما أخبر به الشارع من الصفات قولاً ويقول: إنه يوافق المعقول، إلا ويقول مَنْ أثبت ذلـك مـا هو أقرب إلى المعقول منه.

وهذه جملة سيأتي إن شاء الله تفصيلها، وبيان أن كل مَنْ أثبت ما أثبته الرسول ونفي ما نفاه كان أولى بالمعقول الصريح، كما كان أولى بالمنقول الـصحيح؛ وأن مـن خـالف صحيح المنقول فقد خالف أيضا صريح المعقول، وكان أولى بمن قال الله فيه: ﴿وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ۝١٠﴾ [الملك:١٠].

[الأنبياء لم يدعوا إلى طريقة الأعراض:]

فإن قيل: قول القائلين: (إن الأنبياء لم يدعوا الناس إلى إثبات الصانع بهذه الطريقة: طريقة الأعراض وحدوثها ولزومها للأجسام، وأن ما استلزم الحادث فهو حادث).

[للمنازعين في هذا الكلام مقامان:]

للمنازعين فيه مقامان:

أحدهما: منع هذه المقدمة. فإنه من المعروف أن كثيرا من النفاة يقول: إن هذه الطريقة هي طريقة إبراهيم الخليل، وإنـه اسـتدل عـلى حـدوث الكواكـب والـشمس والقمـر بالأفول، والأفول هو الحركة، والحركة هي التغير، فلزم من/ ذلك أن كل متغير محـدث، ١/١٠٠ لأنه لا يسبق الحوادث، لامتناع حوادث لا أول لها، وكل ما قامت به الحوادث فهو متغير، فيجب أن يكون محدثاً؛ فهذه الطريق التي سلكناها هي طريقة إبراهيم الخليل.

وهذا مما ذكره خلق من النفاة، مثل بشر المِريسي[١] وأمثاله، ومثل ابن عقيل وأبي حامد والرازي، وخلق غير هؤلاء.

وأيضاً فالقرآن قد دل على أنه ليس بجسم، لأنه أحد، والأحد: الذي لا ينقسم؛ وهو واحد، والواحد: الذي لا ينقسم؛ ولأنه صمد، والصمد: الذي لا جوف له، فلا يتخلله غيره، والجسم يتخلله غيره[٢]. ولأنه سبحانه قد قال:/ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ ١٠١/١ [الشورى:١١]، والأجسام متماثلة، فلو كان جسماً لكان له مثل، وإذا لم يكن جسماً لزم نفي ملزومات الجسم.

وبعضهم يقول: نفي لوازم الجسم. وليس بجيد، فإنه لا يلزم من وجود اللازم وجود الملزوم، ولكن يلزم من نفيِهِ نفيُه، بخلاف ملزومات الجسم، فإنه يجب من نفيها نفي الجسم، فيجب نفي كل ما يستلزم كونه جسماً.

ثم من نفي العلو والمباينة يقول: العلو يستلزم كونه جسماً؛ ومن نفي الصفات الخبرية يقول: إثباتها يستلزم التجسيم؛ ومن نفى الصفات مطلقاً قال: ثبوتها يستلزم التجسيم.

---

(١) أبو عبد الرحمن بشر بن غياث بن أبي كريمة عبدالرحمن المريسي، العدوي بالولاء، كان جده مولى لزيد بن الخطاب ﷺ، وقيل إن أباه كان يهودياً قصاراً صباغاً بالكوفة. قال ابن حجر: (تفقه على أبي يوسف فبرع، وأتقن علم الكلام، ثم جرد القول بخلق القرآن وناظر عليه، ولم يدرك الجهم بن صفوان إنما أخذ مقالته واحتج لها ودعا إليها).

وهو رأس طائفة المريسية من المرجئة وكانت تقول: إن الإيمان هو التصديق، وإن التصديق يكون بالقلب واللسان جميعاً. وقال الشهرستاني إن مذهب المريسي كان قريباً من مذهب النجار وبرغوث، وأنهم أثبتوا كونه تعالى مريداً لم يزل لكل ما علم أنه سيحدث من خير وشر وإيمان وكفر وطاعة ومعصية. وقد (ت: ٢١٨هـ) وقيل: (ت: ٢١٩هـ)، واختلف في نسبته فقيل: إنه ينتسب إلى قرية مريس بصعيد مصر. وقيل: غير ذلك. (رشاد).

(٢) تكلم ابن تيمية في «تفسير سورة الإخلاص» بالتفصيل عن معاني الجسم والصمد. (رشاد).

وأيضاً فالتجسيم نفي، لأنه يقتضي القسمة والتركيب، فيجب نفي كل تركيب، فيجب نفي كونه مركبّاً من الوجود والماهية، ومن الجنس والفصل، ومن المادة والصورة، ومن الجواهر المفردة، ومن الذات والصفات. وهذه الخمسة هي التي يسميها نفاة الصفات من متأخري الفلاسفة تركيباً.

والمقصود هنا أن السمع دل على نفي هذه الأمور، والرسل نفت ذلك، وبيَّنت الطريق العقلي المنافي لذلك، وهو نفي التشبيه تارة، وإثبات حدوث كل متغير تارة.

١/ ١٠٢ ثم إنه لما قال هؤلاء: إن الأفول هو الحدوث، والأفول هو التغير، فبنى/ ابن سينا وأتباعه من الدُّهرية على هذا وقالوا: ما سوى الله ممكن، وكل ممكن فهو آفل، فالأفل لا يكون واجب الوجود[١].

وجعل الرازي في «تفسيره» هذا الهذيان[٢]، وقد يقول هو وغيره: كل آفل متغير، وكل متغير ممكن، فيستدلون بالتغير على الإمكان كما استدل الأكثرون من هؤلاء بالتغير على الحدوث[٣]، وكل من هؤلاء يقول: هذه طريقة الخليل.

---

(١) ذكر ابن سينا في «الإشارات» (٣/ ٥٣١-٥٣٢ط. المعارف): الفصل الحادي عشر: (قال قوم: إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته، واجب لنفسه. لكنك إذا تذكرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجباً، وتلوت قوله تعالى: ﴿لا أحب الآفلين﴾ فإن الهوى في حظيرة الإمكان أفول ما) وسيرد هذا النص فيما يأتي، ص(٣١٤). (رشاد).

(٢) انظر ما يقوله الرازي في تفسيره «مفاتيح الغيب» (١٣/ ٤٦-٥٧).

(٣) انظر ما ذكره الرازي في «مفاتيح الغيب» (١٣/ ٥٢) حيث يقول: (فالخواص يفهمون من الأفول الإمكان، وكل ممكن محتاج .. وأما الأوساط فإنهم يفهمون من الأفول مطلق الحركة، فكل متحرك محدث، وكل محدث فهو محتاج إلى القديم القادر). (رشاد).

المقام الثاني: أن يُقال نحن نسلم أن الأنبياء لم يَدْعُوا الناس بهذه الطريق ولا بينوا أنه ليس بجسم.

وهذا قول محققي طوائف النفاة وأئمتهم، فإنهم يعلمون ويقولون: إن النفي لم يعتمد فيه على طريقة مأخوذة عن الأنبياء، وإن الأنبياء لم يَدُلُّوا على ذلك، لا نصاً ولا ظاهراً، ويقولون: إن كلام الأنبياء إنما يدل على الإثبات إما نصاً وإما ظاهراً.

لكن قالوا: إذا كان العقل دل على النفي لم يمكنا إبطال مدلول العقل./ ١/١٠٣

ثم يقول المتكلمون من الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم الذين قالوا: إنما يمكن إثبات الصانع وصدق رسله بهذه الطريق، ويقولون: إنه لا يمكن العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع، والعلم بأنه قادر حي عالم، وأنه يجوز أن يرسل الرسل ويصدق الأنبياء بالمعجزات إلا بهذه الطريق -كما يذكر ذلك أئمتهم وحذاقهم حتى متأخروهم كأبي الحسين البصري وأبي المعالي الجويني والقاضي أبي يعلى وغيرهم- فإذا علمنا مع ذلك أن الأنبياء لم يدعوا الناس بها لزم ما قلناه من أن الرسول أَحَالَ الناس في معرفة الله على العقل، وإذا علموا ذلك فحينئذ هم في نصوص الأنبياء إما أن يسلكوا مسلك التأويل، ويكون القصد بإنزال المتشابه تكليفهم استخراج طريق التأويلات، وإما أن يسلكوا مسلك التفويض، ويكون المقصود إنزال ألفاظ يتعبدون بتلاوتها وإن لم يفهم أحد معانيها.

ويقول ملاحدة الفلاسفة والباطنية ونحوهم: المقصود خطاب الجمهور بما يتخيلون به أن الرب جسم عظيم؛ وأن المعاد فيه لَذَّاتٌ جسمانية، وإن كان هذا لا حقيقة له، ثم إما أن يقال إن الأنبياء لم يعلموا ذلك، وإما أن يقال: علموه ولم يبيِّنوه بل أظهروا خلاف الحق للمصلحة.

[الجواب على المسلك الأوّل من وجوه:]

قيل في الجواب: أما من سلك المسلك الأول فجوابه من وجوه:

أحدها: أن يُقال: فإذا كانت الأدلة السمعية المأخوذة عن الأنبياء دلّت على صحة هذه الطريق وصحة مدلولها، وعلى نفي ما تنفونه من الصفات، فحينئذ تكون الأدلة السمعية المثبتة لذلك عارضت هذه الأدلة، فيكون السمع قد عارضه سمع آخر، وإن كان أحدهما موافقا لما تذكرونه من العقل./ ١/١٠٤

وحينئذ فلا تحتاجون أن تبنوا دفع السمعيات المخالفة لكم على هذا القانون الذي ابتدعتموه، وجعلتم فيه آراء الرجال مقدَّمة على ما أنزل الله وبعث به رسله، وفتحتم باباً لكل طائفة، بل لكل شخص، أن يُقَدِّم ما رآه بمعقوله على ما ثبت عن الله ورسوله، بل قررتم بهذا أن أحدا لا يثق بشي يخبر به الله ورسوله، إذ جاز أن يكون له معارض عقلي لم يعلمه المخبر، ولهذا كان هذا القانون لا يظهره أحد من الطوائف المشهورين، وإنما كان بعضهم يبطنه سراً، وإنما أظْهِر لما ظهر كلام الملاحدة أعداء الرسل.

الوجه الثاني: أن يُقال: كل من له أدنى معرفة بما جاء به النبيّ ﷺ يعلم بالاضطرار أن النبيّ ﷺ لم يدع الناس بهذه الطريق طريقة الأعراض ولا نفى الصفات أصلاً لا نصاً ولا ظاهراً، ولا ذكر ما يُفهم منه ذلك لا نصاً ولا ظاهراً، ولا ذكر أن الخالق ليس فوق العالم ولا مبايناً له، أو أنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا ذكر ما يُفهم منه ذلك لا نصّاً ولا ظاهراً، بل ولا نفى الجسم الاصطلاحي، ولا ما يرادفه من الألفاظ، ولا ذكر أن الحوادث يمتنع دوامها في الماضي والمستقبل، أو في الماضي، لا نصّاً ولا ظاهراً، ولا أن الرب صار الفعل ممكناً له بعد أن لم يكن ممكناً، ولا أنه صار الكلام ممكناً له بعد أن لم يكن ممكناً، ولا أن كلامه ورضاه وغضبه وحبه وبغضه ونحو ذلك أمور مخلوقة بائنة عنه، وأمثال ذلك مما يقوله هؤلاء، لا نصاً وظاهراً. ١/١٠٥

بل عِلْم الناسِ خاصتِهم وعامتِهم بأن النبيّ ﷺ لم يذكر ذلك أظهر من عِلْمِهم بأنه لم يحج بعد الهجرة إلا حجة واحدة، وأن القرآن لم يعارضه أحد، وأنه لم يفرض صلاة إلا الصلوات الخمس، وأنه لم يكن يؤخر صلاة النهار، إلى الليل وصلاة الليل إلى النهار وأنه لم يَكن يؤذَّن له في العيدين والكسوف والاستسقاء، وأنه لم يَرْضَ بدين الكفار، لا المشركين ولا أهل الكتاب قط، وأنه لم يُسقط الصلوات الخمس عن أحد من العقلاء، وأنه لم يقاتله أحد من المؤمنين به، لا أهل الصُّفَّة ولا غيرهم، وأنه لم يكن يؤذِّن بمكة، ولا كان بمكة أهل صُفَّة، ولا كان بالمدينة أهل صُفَّة قبل أن يهاجر إلى المدينة، وأنه لم يجمع أصحابه قط على سماع كف ولا دُف، وأنه لم يكن يقصر شعر كل من أسلم أو تاب من ذنب، وأنه لم يكن يقتل كل من سرق أو قذف أو شرب، وأنه لم يكن يصلي الخمس إذا كان صحيحاً إلا بالمسلمين، لم يكن يصلي الفرض وحده، ولا في الغيب، وأنه لم يحج في الهواء قط، وأنه لم يقل رأيت ربِّي في اليقظة، لا ليلة المعراج ولا غيرها[1]،

---

(١) ذكر ابن تيمية في «منهاج السنة» (٢/ ٥١٠) ط.دار العروبة أن (أهل السنة متفقون على أن الله لا يراه أحد بعينه في الدنيا: لا نبي ولا غير نبي، ولم يتنازع الناس في ذلك إلا في نبينا محمد ﷺ خاصة، مع أن أحاديث المعراج المعروفة ليس في شيء منها أنه رآه أصلاً، وإنما روي ذلك بإسناد ضعيف موضوع.. الخ). وفي مسلم (١/ ١٦١)، (كتاب الإيمان، باب قوله عليه السلام: «نور أنى أراه» وفي قوله: «رأيت نوراً» والحديث عن أبي ذر قال: سألت رسول الله ﷺ: «هل رأيت ربك؟ قال: نور أنى أراه. وفي رواية أخرى عن قتادة عن عبدالله بن شقيق قال: قلت لأبي ذر: لو رأيت رسول الله ﷺ لسألته، فقال: عن أي شيء كنت تسأله؟ قلت: كنت أسأله: هل رأيت ربك؟ قال أبو ذر: سألته فقال: «رأيت نوراً».

وقال النووي «شرح مسلم» (٣/ ١٢): وأما قوله ﷺ: «نور أنى أراه» بتنوين (نور) وبفتح الهمزة في (أنَّى) وتشديد النون وفتحها، و(أَراه) بفتح الهمزة، وهكذا رواه جميع الرواة في جميع الأصول والروايات، ومعناه: حجابه نور كيف أراه! قال أبو عبدالله المازري رحمه الله: الضمير في (أراه) عائد =

١٠٦/١ ولم يقل: إن الله ينزل عشية عرفة إلى/ الأرض، وإنما قال: «إنه ينزل إلى السماء الدنيا ١٠٧/١ عشية عرفة فيباهي الملائكة بالحجاج»/ ولا قال: إن الله ينزل كل ليلة إلى الأرض[1]، وإنما قال: «ينزل إلى سماء الدنيا» وأمثال ذلك مما يعلم العلماء بأحواله علماً ضرورياً أنه لم يكن، ومن روى ذلك عنه أو أخذ يستدل على ثبوت ذلك علموا بطلان قوله بالاضطرار، كما يعلمون بطلان قول السوفسطائية[2]، وإن لم يشتغلوا بحل شبههم.

=على الله سبحانه وتعالى، ومعناه: أن النور منعني من الرؤية كما جرت العادة بإغشاء الأنوار الأبصار، ومنعها من إدراك ما حالت بين الرائي وبينه.

وأما حديث الموضوع في هذا فقد أورده السيوطي في «اللآلئ المصنوعة» (١/ ١٢-١٣)، والشوكاني في «الفوائد» (ص٤٤١)، وابن عراق في «تنزيه الشريعة» (١/ ١٣٧)، ونصه كما في «اللآلئ المصنوعة» «عن أنس مرفوعاً: .. ليلة أسري بي إلى السماء أسريت فرأيت ربي بيني وبينه حجاب بارز من نار، فرأيت كل شيء منه حتى رأيت تاجاً مخوصاً من اللؤلؤ» ونقل السيوطي والشوكاني أقوال ابن الجوزي وغيرهما عن الحديث، وكلها على أنه موضوع ومكذوب، وروى الشوكاني في كتابه «الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة» بعض الأحاديث التي يذكر أحدها أن الرسول رأى الله تعالى يوم الإسراء (ص٤٤١)، وفي حديث آخر (ص٤٤٧) أن الرسول رأى ربه في المنام في صورة شاب، ونقل الشوكاني كلام الأئمة في بيان وضع الحديثين. (رشاد).

(١) ذكرت كتب الأحاديث الوضوعة عدة أحاديث عن نزول الله سبحانه عشية عرفة، منها حديث أوله: «رأي ربي بمنى يوم النفر على جمل أورق، عليه جبة صوف أمام الناس» وقد جاء في «تذكرة الموضوعات» لمحمد طاهر بن علي الهندي الفتني ط. المنيرية، (١٣٤٣هـ))ص١٢-١٣)، وفي «موضوعات على القاري» ط.استانبول (ص٤٤)، وفي «كشف الخفاء» لإسماعيل بن محمد العجلوني ط.القدس، سنة (١٣٥١هـ)، (ص٤٣٦)، وأجمعت الكتب الثلاثة على أن الحديث موضوع لا أصل له. وروى السيوطي في «اللآلئ المصنوعة» (١/ ٢٧) ط.الحسينية، سنة (١٣٥٢هـ) حديثاً آخر نصه: «إذا كان عشية عرفة هبط الله إلى السماء الدنيا فيطلع إلى أهل الموقف.. الخ»، وحديثاً ثالثاً (١/ ٢٨) وفيه: «رأيت ربي يوم عرفة بعرفات على جمل أحمر عليه إزاران، وهو يقول.. الخ» ونقل السيوطي عن الأئمة ما يدل على وضع الحديثين، انظر «الفوائد المجموعة للشوكاني» (ص٤٤٧)، وانظر «تنزيه الشريعة» لابن عراق (١/ ١٣٨-١٣٩). (رشاد).

(٢) س، ر، ص، ط: قول سائر السوفسطائية. (رشاد).

وحينئذٍ فمن استدل بهذه الطريق، أو أخبر الأمة بمثل قول نفاة الصفات، كان كذبه معلوماً بالاضطرار أبلغ مما يُعلم كذب من ادَّعى عليه هذه الأمور المنتفية عنه وأضعافها. وهذا مما يعلمه مَنْ له أدنى خبرة بأحوال الرسل، فضلاً عن المتوسطين، فضلاً عن الوارثين له، العالمين بأقواله وأفعاله./ ١٠٨/١

الوجه الثالث: أن يُقال: صحيح ما ذكرتموه من أقوال الأنبياء أنها تدل على مثل قولكم فلا دلالة في شيء منها، من وجوه متعددة، وذلك معلوم يقيناً، بل فيها ما يدل على نقيض قولكم، وهو مذهب أهل الإثبات، وهكذا عامة ما يحتج به أهل الباطل من الحجج، لا سيما السمعية، فإنها إنما تدل على نقيض قولهم.

[نقض الاستدلال بقصة إبراهيم عليه السلام:]

وأما قصة إبراهيم الخليل عليه السلام فقد علم باتفاق أهل اللغة والمفسرين أن الأفول ليس هو الحركة، سواء كانت حركة مكانية، وهي الانتقال، أو حركة في الكم كالنمو، أو في الكيف كالتسود والتبيض، ولا هو التغير؛ فلا يُسمى في اللغة كل متحرك أو متغير آفلاً، ولا أنه أَفَلَ، لا يقال للمصلي أو الماشي إنه آفل، ولا يقال للتغير الذي هو استحالة، كالمرض واصفرار الشمس: إنه أفول، لا يقال للشمس إذا اصفرت: إنها أفلت، وإنما يقال «أفلت» إذا غابت واحتجبت؛ وهذا من المتواتر المعلوم بالاضطرار من لغة العرب: أن آفلاً بمعنى غائب، وقد أَفَلَت الشمس تأفِلُ تأفُلُ أُفُولاً[1]: أي غابت./ ١٠٩/١

---

(١) في «اللسان»: أفل أي غاب، وأفلت الشمس تأفِلُ وتأفُلُ أفْلاً وأُفُولاً: غربت. وفي «التهذيب» إذا غابت فهي آفلة وآفل، وكذلك القمر يأفُلُ إذا غاب وكذلك سائر الكواب. (رشاد).

ومما يبين هذا أن الله ذكر عن الخليل أنه لما: ﴿رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [الأنعام:٧٦-٧٩].

ومعلوم أنه لما بَزَغَ القمر والشمس كان في بزوغه متحركاً، وهو الذي يسمونه تغيراً، فلو كان قد استدل بالحركة المسماة تغيراً لكان قد قال ذلك من حين رآه بازغاً.

وليس مراد الخليل بقوله: «هذا ربي» رب العالمين، ولا أن هذا هو القديم الأزلي الواجب الوجود، الذي كل ما سواه محدث ممكن مخلوق له، ولا كان قومه يعتقدون هذا حتى يدلهم على فساده، ولا اعتقد هذا أحد يُعرف قوله، بل قومه كانوا مشركين يعبدون الكواكب والأصنام، ويقرُّون بالصانع.

ولهذا قال الخليل: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٧٧﴾﴾ [الشعراء:٧٥-٧٧]، وقال: ﴿إِنَّنِي بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٢٦﴾ إِلَّا ٱلَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُۥ سَيَهْدِينِ ﴿٢٧﴾ وَجَعَلَهَا كَلِمَةًۢ بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِۦ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الزخرف:٢٦-٢٨]؛ فذكر لهم ما كانوا يفعلونه من اتخاذ الكواكب والشمس والقمر ربّاً يعبدونه ويتقربون إليه، كما هو عادة عُبَّاد الكواكب، ومن يطلب تسخير روحانية الكواكب وهذا مذهب مشهور، ما زال/ عليه طوائف من المشركين إلى اليوم، وهو الذي صنَّف فيه الرازي «السر المكتوم» وغيره من المصنفات. ١/١١٠

فإن قال المنازعون: بل الخليل إنما أراد أن هذا رب العالمين.

قيل: فيكون إقرار الخليل حجة على فساد قولكم؛ لأنه حينئذ يكون مقرّاً بأن رب العالمين قد يكون متحيزاً متنقلاً من مكان إلى مكان، متغيراً، وإنه لم يجعل هذه الحوادث تنافي وجوده، وإنما جعل المنافي لذلك أفوله، وهو مغيبه، فتبين أن قصة الخليل إلى أن تكون حجة عليهم أقربُ من أن تكون حجة لهم، ولا حجة لهم فيها بوجه من الوجوه.

وأفسد من ذلك قول من جعل الأفول بمعنى الإمكان، وجعل كل ما سوى الله آفلاً، بمعنى كونه قديما أزلياً، حتى جعل السماوات والأرض والجبال والشمس والقمر والكواكب لم تزل ولا تزال آفلة، وأن أفولها وصف لازم لها، إذ هو كونها ممكنة، والإمكان لازم لها، فهذا مع كونه افتراء على اللغة والقرآن افتراءً ظاهراً يعرفه كل أحد، كما افترى غير ذلك من تسمية القديم الأزلي محدثاً، وتسميته مصنوعاً فقصة الخليل حجة عليه، فإنه لما رأى القمر بازغاً قال: «هذا ربي» ولما رأى الشمس بازغة قال: «هذا ربي»، فلما أفلت قال: «لا أحب الآفلين» فتبين أنه أفل بعد أن لم يكن آفلاً، فكون الشمس والقمر والكوكب وكل ما سوى الله ممكنا هو وصف لازم له، لا يحدث له بعد أن لم يكن./ ١/ ١١١

وهم يقولون: إمكانه له من ذاته، ووجوده من غيره، بناء على تفريقهم في الخارج بين وجود الشيء وذاته، فالإمكان عندهم أولى بذاته من الوجود. ولو قال: فلما وُجِدت أو خُلِقت أو أبدعت قال: لا أحب الموجودين والمخلوقين، كان هذا قبيحاً متناقضاً، إذ لم يزل كذلك. فكيف إذاً قال: فلما صارت ممكنة؛ وهي لم تزل ممكنة.

وأيضاً فهي من حين بزغت وإلى أن أفلت ممكنة بذاتها تقبل الوجود والعدم، مع كونها عندهم قديمة أزلية يمتنع عدمها، وحينئذ يكون كونها متحركة ليس بدليل عند إبراهيم على كونها ممكنة تقبل الوجود والعدم.

وأما قول القائل: «كل متحرك محدث، أو كل متحرك ممكن يقبل الوجود والعدم» فهذه المقدمة ليست ضرورية فطرية باتفاق العقلاء، بل مَنْ يدِّعي صحة ذلك يقول: إنها لا تُعلم إلا بالنظر الخفي، ومن ينازع في ذلك يقول: إنها باطلة عقلاً وسمعاً، ويمثل من مثل بها في أوائل العلوم الكلية لقصوره وعجزه، وهو نفسه يقدح فيها في عامة كتبه.

وأما قوله: «كل متغير محدث أو ممكن» فإن أراد بالتغير ما يعرف من ذلك في اللغة، مثل استحالة الصحيح إلى المرض، والعادل إلى الظلم، والصديق إلى العداوة، فإنه يحتاج في إثبات هذه الكلية إلى دليل. وإن أراد بالتغير معنى الحركة، أو قيام الحوادث مطلقاً، حتى تسمى الكواكب حين بزوغها متغيرة،/ ويسمى كل متكلم ومتحرك متغيراً، فهذا مما يتعذر عليه إقامة الدليل فيه على دعواه. ١/١١٢

وأما استدلالهم بما في القرآن من تسمية الله أحدا وواحداً على نفي الصفات، الذي بنوه على نفي التجسيم.

فيقال لهم: ليس في كلام العرب، بل ولا عامة أهل اللغات، أن الذات الموصوفة بالصفات لا تسمى واحداً ولا تسمى أحداً في النفي والإثبات، بل المنقول وبالتواتر عن العرب تسمية الموصوف بالصفات واحداً، وأحدا حيث أطلقوا ذلك، ووحيداً.

قال تعالى: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴿١١﴾﴾ [المدثر:١١]، وهو الوليد بن المغيرة.

وقال تعالى: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۖ وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ﴾ [النساء:١١]، فسماها واحدة، وهي امرأة واحدة متصفة بالصفات، بل جسم حامل للأعراض، وقال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة:٦]، وقال تعالى: ﴿قَالَتْ إِحْدَىٰهُمَا يَٰٓأَبَتِ ٱسْتَـْٔجِرْهُ ۖ﴾ [القصص:٢٦]، وقال تعالى: ﴿أَن

تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة:٢٨٢]، وقال تعالى: ﴿فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [الحجرات:٩]،/ وقال: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾ [الإخلاص:٤]، وقال: ﴿قُلْ إِنِّى لَن يُجِيرَنِى مِنَ ٱللَّهِ أَحَدٌ﴾ [الجن:٢٢]، وقال تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ [الكهف:١١٠]، وقال تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف:٤٩]. ١/١١٣

فإن كان لفظ الأحد لا يُقال على ما قامت به الصفات، بل ولا على شيء من الأجسام التي تقوم بها الأعراض لأنها منقسمة؛ لم يكن في الوجود غير الله من الملائكة والإنس والجن والبهائم من يدخل في لفظ أحد، بل لم يكن في الموجودين ما يقال عليه في النفي أنه أحد، فإذا قيل: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ لم يكن هذا نفيا لمكافأة الرب إلا عمَّن لا وجود له، ولم يكن في الموجودات ما أخبر عنه بهذا الخطاب أنه ليس كفؤاً لله.

وكذلك قوله: ﴿وَلَآ أُشْرِكُ بِرَبِّىٓ أَحَدًا﴾ [الكهف:٣٨]، ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ فإنه إذا لم يكن الأحد إلا ما لا ينقسم، وكل مخلوق وجسم منقسم، لم يكن في المخلوق ما يدخل في مسمى أحد، فيكون التقدير: ولا أشرك به ما لم يوجد، ولا يشرك بربه ما لا يوجد.

وإذا كان المراد النفي العام، وأن كل موجود من الإنس والجن يدخل في مسمَّى أحد، ويقال: إنه أحد الرجلين، ويقال للأنثى: إحدى المرأتين، ويقال للمرأة: واحدة، وللرجل: واحد، ووحيد عُلم أن اللغة التي نزل بها القرآن لفظ الواحد والأحد فيها يتناول الموصوفات، بل يتناول الجسم الحامل/ للأعراض، ولم يُعرف أنهم أرادوا بهذا اللفظ ما لم يوصف أصلاً، بل ولا عرف منهم أنهم لا يستعملونه إلا في غير الجسم، بل ١/١١٤

ليس في كلامهم ما يبين استعمالهم له في غير ما يسميه هؤلاء جسماً، فكيف يقال: لا يدل إلا على نقيض ذلك، ولم يعرف استعماله إلا في النقيض -الذي أخرجوه منه- الوجودي، دون النقيض الذي خصوه به وهو العدمي؟ وهل يكون في تبديل اللغة والقرآن أبلغ من هذا؟

[لفظ الصمد:]

وكذلك اسمه «الصمد» ليس في قول الصحابة: «إنه الذي لا جوف له» ما يدل على أنه ليس بموصوف بالصفات: بل هو على إثبات الصفات أدل منه على نفيها من وجوه مبسوطة في غير هذا الموضع.

وكذلك قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى:١١]، وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾ [مريم:٦٥] ونحو ذلك، فإنه لا يدل على نفي الصفات بوجه من الوجوه، بل ولا على نفي ما يسميه أهل الاصطلاح جسما بوجه من الوجوه.

وأما احتجاجهم بقولهم: «الأجسام متماثلة» فهذا -إن كان حقاً- فهو تماثل يُعلم بالعقل، ليس فيه أن اللغة التي نزل بها القرآن تطلق لفظ «المثل» على كل جسم، ولا أن اللغة التي نزل بها القرآن تقول: إن السماء مثل الأرض، والشمس والقمر والكواكب مثل الجبال، والجبال مثل البحار، والبحار مثل التراب، والتراب مثل الهواء، والهواء مثل الماء، والماء مثل النار، والنار مثل الشمس، والشمس/ مثل الإنسان؛ والإنسان مثل الفرس؛ والحمار والفرس والحمار؛ مثل السفرجل والرمان، والرمان مثل الذهب والفضة، والذهب والفضة مثل الخبز واللحم؛ ولا في اللغة التي نزل بها القرآن أن كل شيئين اشتركا في المقدارية بحيث يكون كل منهما له قدر من الأقدار كالطول والعرض والعمق أنه مثل الآخر، ولا أنه إذا كان كل منهما بحيث يشار إليه الإشارة الحسية يكون

١/ ١١٥

مثل الآخر، بل ولا فيها أن كل شيئين كانا مركبين من الجواهر المنفردة أو من المادة والصورة كان أحدهما مثل الآخر.

بل اللغة التي نزل بها القرآن تبين أن الإنسانين -مع اشتراكهما في أن كلا منهما جسم حساس نام متحرك بالإرادة ناطق ضحَّاك، بادي البَشَرة- قد لا يكون أحدهما مثل الآخر، كما قال تعالى: ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُم ﴿٣٨﴾﴾ [محمد:٣٨]، فقد بين أنه يستبدل قوما لا يكونون أمثال المخاطبين، فقد نفى عنهم المماثلة مع اشتراكهم فيما ذكرناه. فكيف يكون في لغتهم أن كل إنسان فإنه مماثل للإنسان، بل مماثل لكل حيوان، بل مماثل لكل جسم نام حسَّاس، بل مماثل لكل جسم مولد عنصري، بل مماثل لكل جسم فلكي وغير فلكي؟

والله إنما أرسل الرسول بلسان قومه، وهم قريش خاصة، ثم العرب عامة، لم ينزل القرآن بلغة من قال: «الأجسام متماثلة» حتى يحمل القرآن على لغة هؤلاء./ ١١٦/١

هذا لو كان ما قالوه صحيحاً في العقل، فكيف وهو باطل في العقل؟ كما بسطناه في موضع آخر، إذ المقصود هنا بيان أنه ليس لهم في نصوص الأنبياء إلا ما يناقض قولهم، لا ما يعاضده.

[لفظ الكفء:]

وكذلك الكفء، قال حسَّان بن ثابت:

أَتَهْجُوهُ، ولستَ له بكُفْءٍ؟ فشرُّكما لخيركما الفداءُ[1]

---

(١) ديوانه (ص٨/ التجارية).

فقد نفى أن يكون كفواً لمحمد[1]، مع أن كليهما جسم نام حساس متحرك بالإرادة ناطق، ولكن النصوص الإلهية لما دلت على أن الرب ليس له كفء في شيء من الأشياء، ولا مثل له في أمر من الأمور، ولا نِدَّ له في أمر من الأمور، عُلم أنه لا يماثله شيء من الأشياء في صفة من الصفات، ولا فعل من الأفعال، ولا حق من الحقوق؛ وذلك لا ينفي كونه متصفا بصفات الكمال.

فإذا قيل هو حي، ولا يماثله شيء من الأحياء في أمر من الأمور، وعليم وقدير وسميع وبصير، ولا يماثله عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير في أمر من الأمور، كان ما دل عليه السمع مطابقا لما دل عليه العقل من عدم مماثلة شيء من الأشياء له في أمر من الأمور./ ١/١١٧

وأما كون ما له حقيقة أو صفة أو قدر يكون بمجرد ذلك مماثلاً لما له حقيقة أو صفة أو قدر فهذا باطل عقلا وسمعاً، فليس في لغة العرب ولا غيرهم إطلاق لفظ «المثل» على مثل هذا؛ وإلا فيلزم أن يكون كل موصوف مماثلاً لكل موصوف، وكل ما له حقيقة مماثلاً لكل ما له حقيقة، وكل ما له قدر مماثلاً لكل ما له قدر، وذلك يستلزم أن يكون كل موجود مماثلاً لكل موجود. وهذا -مع أنه في غاية الفساد والتناقض- لا يقوله عاقل، فإنه يستلزم التماثل في جميع الأشياء، فلا يبقى شيئان مختلفان غير متماثلين قط، وحينئذ فيلزم أن يكون الرب مماثلا لكل شيء، فلا يجوز نفي مماثلة شيء من الأشياء عنه، وذلك مناقض للسمع والعقل؛ فصار حقيقة قولهم في نفي التماثل عنه يستلزم ثبوت مماثلة كل شيء له، فهم متناقضون مخالفون للشرع والعقل.

---

(١) أي أبو سفيان بن الحارث بن عبدالمطلب.

الجواب الرابع: أن يقال: فهب أن بعض هذه النصوص قد يفهم منها مقدمة واحدة من مقدمات دليلكم، فتلك ليست كافية بالضرورة عند العقلاء، بل لا بد من ضم مقدمة أو مقدمات أخر ليس في القرآن ما يدل عليها ألبتة، فإذا قُدِّر أن الأفول هو الحركة، فمن أين في القرآن ما يدل دلالة ظاهرة على أن كل متحرك محدث أو ممكن؟ وأن الحركة لا تقوم إلا بحادث أو ممكن؟ وأن ما قامت به الحوادث لم يخل منها؟ وأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث؟ وأين في القرآن امتناع حوادث لا أول لها؟

بل أين في القرآن أن الجسم الاصطلاحي مركب من الجواهر الفردة التي لا تقبل الانقسام، أو من المادة والصورة، وأن كل جسم فهو منقسم ليس بواحد؟/ ١١٨/١

بل أين في القرآن أو لغة العرب، أو أحد من الأمم أن كل ما يشار إليه أو كل ما له مقدار فهو جسم؟ وأن كل ما شاركه في ذلك فهو مثل له في الحقيقة؟

ولفظ الجسم في القرآن مذكور في قوله تعالى: ﴿وَزَادَهُۥ بَسۡطَةٗ فِي ٱلۡعِلۡمِ وَٱلۡجِسۡمِۖ﴾ [البقرة:٢٤٧]، وفي قوله: ﴿۞وَإِذَا رَأَيۡتَهُمۡ تُعۡجِبُكَ أَجۡسَامُهُمۡۖ﴾ [المنافقون:٤]. وقد قال أهل اللغة: إن الجسم هو البدن. قال الجوهري في صحاحه: قال أبو زيد: الجسم الجسد، وكذلك الجسمان والجثمان. قال: وقال الأصمعي: الجسم والجسمان: الجسد.

ومعلوم أن أهل الاصطلاح نقلوا لفظ «الجسم» من هذا المعنى الخاص إلى ما هو أعم منه، فسموا الهواء ولهيب النار وغير ذلك جسماً، وهذا لا تسميه العرب جسماً، كما لا تسميه جسداً ولا بدناً.

ثم قد يراد بالجسم نفس الجسد القائم بنفسه، وقد يراد به غِلَظَهُ، كما يقال: لهذا الثوب جسم.

وكذلك أهل العرف الاصطلاحي يريدون بالجسم تارة هذا، وتارة هذا؛ ويفرِّقون بين الجسم التعليمي المجرد عن المحل الذي يسمى المادة والهيولي، وبين الجسم الطبيعي الموجود. وهذا مبسوط في موضع آخر[1]./ ١/١١٩

والمقصود هنا أنه لو قُدِّر أن الدليل يفتقر إلى مقدمات، ولم يذكر القرآن إلا واحدة، لم يكن قد ذكر الدليل، إلا أن تكون البواقي واضحات لا تفتقر إلى مقدمات خفية، فإنه إنما يذكر للمخاطب من المقدمات ما يحتاج إليه، دون ما لا يحتاج إليه. ومعلوم أن كون الأجسام متماثلة، وأن الأجسام تستلزم الأعراض الحادثة، وأن الحوادث لا أول لها مِن أخفى الأمور وأحوجها إلى مقدمات خفية، لو كان حقاً، وهذا ليس في القرآن.

فإن قيل: بل كون الأجسام تستلزم الحوادث ظاهر، فإنه لا بد للجسم من الحوادث، وكون الحوادث لا أول لها ظاهر، بل هذا معلوم بالضرورة، كما ادّعى ذلك كثير من نُظَّار المتكلمين، وقالوا: نحن نعلم بالاضطرار أن ما لا يسبق الحوادث، أو ما لا يخلو من الحوادث، فهو حادث، فإن ما لم يسبقها ولم يخل منها لا يكون قبلها، بل إما معها وإما بعدها، وما لم يكن قبل الحوادث بل معها أو بعدها لم يكن إلا حادثاً، فإنه لو لم يكن حادثا لكان متقدما على الحوادث؛ فكان خالياً منها وسابقاً عليها.

قيل: مثل هذه المقدمة وأمثالها منشأ غلط كثيرٍ من الناس، فإنها تكون لفظاً مجملاً يتناول حقاً وباطلاً، وأحد نوعيها معلوم صادق، والآخر ليس كذلك؛ فيلتبس المعلوم

---

(١) في الصحاح للجوهري قال أبو زيد: الجسم: الجسد، وكذلك: الجسمان والجثمان، وقال الأصمعي: الجسم والجسمان: الجسد، والجثمان: الشخص، وفي اللسان: رجل جسماني وجثماني إذا كان ضخم الجثة، وقد جثم الشيء أي عظم .. والأجسم: الأضخم. انظر اللسان مادة: جسم.
وانظر ما كتبه ابن تيمية عن معاني الجسم في «منهاج السنة» (٢/ ٩٧) وما بعدها، (٢/ ١٤٥) وما بعدها)، وانظر «التعريفات» للجرجاني (ص٦٧). (رشاد).

منها بغير المعلوم، كما في لفظ «الحادث» و«الممكن» و«المتحيز» و«الجسم» و«الجهة» و«الحركة» و«التركيب» وغير ذلك من الألفاظ المشهورة بين النظار التي كثر فيها نزاعهم، وعامتها ألفاظ مجملة تتناول أنواعا مختلفة:/ إما بطريق الاشتراك لاختلاف ١/ ١٢٠ الاصطلاحات، وإما بطريق التواطؤ مع اختلاف الأنواع؛ فإذا فُسِّر المراد وفُصِّل المتشابه تبين الحق من الباطل والمراد من غير المراد.

فإذا قال القائل: نحن نعلم بالاضطرار أن ما لا يسبق الحوادث أو ما لا يخلو منها فهو حادث، فقد صدق فيما فهمه من هذا اللفظ، وليس ذلك من محل النزاع، كلفظ «القديم» إذا قال قائل: «القرآن قديم» وأراد به أنه نزل من أكثر من سبعمائة سنة، وهو القديم في اللغة؛ أو أراد أنه مكتوب في اللوح المحفوظ قبل نزول القرآن، فإن هذا مما لا نزاع فيه. وكذلك إذا قال: «غير مخلوق» وأراد به أنه غير مكذوب، فإن هذا مما لم يتنازع فيه أحد من المسلمين وأهل الملل المؤمنين بالرسل.

[مناقشة قولهم: ما لا يسبق الحوادث فهو حادث:]

وذلك أن القائل إذا قال: [ما لا يسبق الحوادث فهو حادث] فله معنيان: أحدهما أنه لا يسبق الحادث المعين، أو الحوادث المعينة أو المحصورة، أو الحوادث التي يعلم أن لها ابتداء؛ فإذا قدر أنه أريد بالحوادث كل ما له ابتداء، واحداً كان أو عدداً، فمعلوم أنه ما لم يسبق هذا أو لم يَخْلُ من هذا لا يكون قبله، بل لا يكون إلا معه أو بعده، فيكون حادثاً. وهذا مما لا يتنازع فيه عاقلان يفهمان ما يقولان.

وليس هذا مورد النزاع، ولكن مورد النزاع هو: ما لم يَخْلُ من الحوادث المتعاقبة التي لم تزل متعاقبة، هل هو حادث؟ وهو مبنى على أن هذا هل يمكن وجوده أم لا؟ فهل يمكن وجود حوادث متعاقبة شيئاً بعد شيء دائمة لا ابتداء/ لها ولا انتهاء؟ وهل يمكن ١/ ١٢١

أن يكون الرب متكلماً لم يزل متكلماً إذا شاء؟ وتكون كلماته لا نهاية لها، لا ابتداء ولا انتهاء، كما أنه في ذاته لم يزل ولا يزال لا ابتداء لوجوده ولا انتهاء له؟ بل هو الأول الذي ليس قبله شيء، وهو الآخر الذي ليس بعده شيء، فهو القديم الأزلي الدائم الباقي بلا زوال، فهل يمكن أن يكون لم يزل متكلما بمشيئته، فلا يكون قد صار متكلما بعد أن لم يكن، ولا يكون كلامه مخلوقاً منفصلاً عنه، ولا يكون متكلماً بغير قدرته ومشيئته، بل يكون متكلماً بمشيئته وقدرته، ولم يزل كذلك، ولا يزال كذلك.

هذا هو مورد النزاع بين السلف والأئمة الذين قالوا بذلك، وبين من نازعهم في ذلك.

والفلاسفة يقولون: إن الفَلَك نفسه قديم أزلي لم يزل متحركاً، لكن هذا القول باطل من وجوه كثيرة. ومعلوم بالاضطرار أن هذا مخالف لقولهم، ومخالف لما أخبر به القرآن والتوراة وسائر الكتب، بخلاف كونه لم يزل متكلماً أو لم يزل فاعلاً أو قادراً على الفعل؛ فإن هذا مما قد يُشكل على كثير من الناس سمعاً وعقلاً.

وأما كون السماوات والأرض مخلوقتين محدثتين بعد العدم، فهذا إنما نازع فيه طائفة قليلة من الكفار كأرسطو وأتباعه.

وأما جمهور الفلاسفة، مع عامة أصناف المشركين من الهند والعرب وغيرهم، ومع المجوس وغيرهم، ومع أهل الكتاب وغيرهم، فهم متفقون على أن السماوات والأرض وما بينهما محدث مخلوق بعد أن لم يكن، ولكن تنازعوا في مادة ذلك،/ هل هي موجودة قبل هذا العالم؟ وهل كان قبله مدة ومادة، أم هو أُبدِعَ ابتداء من غير تقدم مدة ولا مادة؟ ١٢٢/١

فالذي جاء به القرآن والتوراة، واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها مع أئمة أهل الكتاب: أن هذا العالم خلقه الله وأحدثه من مادة كانت مخلوقة قبله[1]، كما أخبر في

(١) في هامش (ط) أمام هذه السطور كتب ما يلي: «المادة فيما خلق منها كالسماوات والأرض هي في =

القرآن أنه: ﴿ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ أي بخار: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ [فصلت:١١]، وقد كان قبل ذلك مخلوق غيره كالعرش والماء، كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود:٧]، وخلق ذلك في مدة غير مقدار حركة الشمس والقمر، كما أخبر أنه خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام.

والشمس والقمر هما من السموات والأرض، وحركتهما بعد خلقهما، والزمان المقدر بحركتهما -وهو الليل والنهار التابعان لحركتهما- إنما حدث بعد خلقهما، وقد أخبر الله أنه خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام؛ فتلك الأيام مدة وزمان مقدر بحركة أخرى غير حركة الشمس والقمر.

وهذا مذهب جماهير الفلاسفة الذين يقولون: إن هذا العالم مخلوق محدث، وله مادة متقدمة عليه، لكن حُكِي عن بعضهم أن تلك المادة المعينة قديمة أزلية. وهذا أيضاً باطل، كما قد بُسط في غير هذا الموضع، فإن المقصود هنا إشارة مختصرة إلى قول من يقول: إن أقوال هؤلاء دل عليها السمع./ ١/ ١٢٣

فإن قيل: إبطال حوادث لا أول لها قد دل عليه قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَىْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ ۝٨﴾ [الرعد:٨]، وقوله: ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَىْءٍ عَدَدًۢا ۝٢٨﴾ [الجن:٢٨]، كما ذكر ذلك طائفة من النظَّار، فإن ما لا ابتداء له ليس له كل، وقد أخبر أنه أحصى كل شيء عدداً.

قيل: هذا لو كان حقا لكان دلالة خفية لا يصلح أن يُحال عليها، كنَفْي ما دل على الصفات؛ فإن تلك نصوص كثيرة جلية، وهذا -لو قُدِّر أنه دليل صحيح- فإنه يحتاج

=نفسها مبدعة لا من مادة مطلق (كذا). كذا بخط الأمير على الأصل. (رشاد).

إلى مقدمات كثيرة خفية لو كانت حقاً، مثل أن يُقال: هذا يستلزم بطلان حوادث لا أول لها، وذلك يستلزم حدوث الجسم، لأن الجسم لو كان قديماً للزم حوادث لا بداية لها، لأن الجسم يستلزم الحوادث، فلا يخلو منها لاستلزامه الأكوان أو الحركات أو الأعراض، ثم يقال بعد هذا: وإثبات الصفات يستلزم كون الموصوف جسماً.

وهذه المقدمة تَنَاقَضَ فيها عامة من قالها كما سنبينه إن شاء الله تعالى، فكيف وقوله: ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴿٢٨﴾﴾ لا يدل على ذلك؟ فإنه سبحانه قدَّر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، وقال: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ ﴿١٢﴾﴾ [يس:١٢] فقد أحصى وكتب ما يكون قبل أن يكون إلى أجل محدود؛ فقد أحصى المستقبل المعدوم، كما أحصى الماضي الذي وجد، ثم عدم./ ١/ ١٢٤

ولفظ «الإحصاء» لا يفرق بين هذا وبين هذا، فإن كان الإحصاء يتناول ما لا يتناهى جملة فلا حجة في الآية، وإن قيل: بل أحصى المستقبل، تقديره: جملة بعد جملة، لم يكن في الآية حجة، فإنه يمكن أن يُقال في الماضي كذلك.

ومسألة تناول العلم لما لا يتناهى مسألة مشكلة على القولين، ليس الغرض هنا إنهاء القول فيها، بل المقصود أن مثل هذه الآية لم يُرد الله بها إبطال دوام كونه لم يزل متكلماً بمشيئته وقدرته.

[المعاني المختلفة لحدوث العالم عند النظَّار:]

ومما يشبه هذا إذا قيل: العالم حادث أم ليس بحادث؟ والمراد بالعالم في الاصطلاح هو كل ما سوى الله، فإن هذه العبارة لها معنى في الظاهر المعروف عند عامة الناس أهل الملل وغيرهم، ولها معنى في عرف المتكلمين، وقد أحدث الملاحدة لها معنى ثالثاً.

[المعنى الأول:]

فالذي يفهمه الناس من هذا الكلام أن كل ما سوى مخلوق، حادث، كائن بعد أن لم يكن، وأن الله وحده هو القديم الأزلي، ليس معه شيء قديم تقدَّمه، بل كل ما سواه كائن بعد أن لم يكن، فهو المختص بالقدم، كما اختص بالخلق والإبداع والإلهية والربوبية، وكل ما سواه محدث مخلوق مربوب عبد له.

وهذا المعنى هو المعروف عن الأنبياء وأتباع الأنبياء من المسلمين واليهود والنصارى، وهو مذهب أكثر الناس غير أهل الملل من الفلاسفة وغيرهم.

[المعنى الثاني:]

والمعنى الثاني أن يقال: لم يزل الله لا يفعل شيئاً ولا يتكلم بمشيئته، ثم حدثت الحوادث من غير سبب يقتضي ذلك، مثل أن يقال: إن كونه لم يزل متكلماً بمشيئته أو فاعلاً بمشيئته، بل لم يزل قادراً: هو ممتنع، وإنه يمتنع وجود حوادث لا أوّل لها، فهذا المعنى هو الذي يعنيه أهل الكلام من الجهمية/ والمعتزلة ومن اتبعهم بحدوث العالم، ١٢٦/١ وقد يحكونه عن أهل الملل، وهو بهذا المعنى لا يوجد لا في القرآن ولا غيره من كتب الأنبياء، لا التوراة ولا غيرها، ولا في حديث ثابت عن النبي ﷺ، ولا يُعرف هذا عن أحد من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين.

[المعنى الثالث:]

والمعنى الثالث: الذي أحدثه الملاحدة كابن سينا وأمثاله، قالوا: نقول العالم محدث، أي معلول لعلة قديمة أزلية أوجبته، فلم يزل معها، وسموا هذا الحدوث الذاتي، وغيره الحدوث الزماني.

والتعبير بلفظ «الحدوث» عن هذا المعنى لا يُعرف عن أحد من أهل اللغات، لا العرب ولا غيرهم، إلا من هؤلاء الذين ابتدعوا لهذا اللفظ هذا المعنى، والقول بأن العالم محدث بهذا المعنى فقط ليس قول أحد من الأنبياء ولا أتباعهم، ولا أمة من الأمم العظيمة، ولا طائفة من الطوائف المشهورة التي اشتهرت مقالاتها في عموم الناس بحيث كان أهل مدينة على هذا القول، وإنما يقول هذا طوائف قليلة مغمورة في الناس.

وهذا القول إنما هو معروف عن طائفة من المتفلسفة المليِّين، كابن سينا وأمثاله. وقد يحكون هذا القول عن أرسطو، وقوله الذي في كتبه: أن العالم قديم، وجمهور الفلاسفة قبله يخالفونه، ويقولون: إنه محدث، ولم يُثبِت في كتبه للعالم فاعلاً موجباً له بذاته، وإنما ١٢٦/١ أثبت له علة يتحرك للتشبه بها ثم جاء الذين/ أرادوا إصلاح قوله فجعلوا العلة أولى لغيرها، كما جعلها الفارابي وغيره، ثم جعلها بعض الناس آمرة للفلك بالحركة، لكن يتحرك للتشبه بها كما يتحرك العاشق للمعشوق وإن كان لا شعور له ولا قصد[1]، وجعلوه مدبراً بهذا الاعتبار -كما فعل ابن رشد وابن سينا- جعلوه موجبا بالذات لما سواه، وجعلوا ما سواه ممكناً.

الوجه الخامس: أن يقال: غاية ما يدل عليه السمع -إن دل- على أن الله ليس بجسم، وهذا النفي يسلِّمه كثير ممن يثبت الصفات أو أكثرهم، وينفيه بعضهم، ويتوقف فيه بعضهم، ويفصِّل القول فيه بعضهم.

---

(١) في رسالة «العشق» لابن سينا (ص١٨ من مجموعة رسائل ابن سينا، ط. الأوفست، مكتبة المثنى ببغداد): إن الشيء يتحرك للتشبه بمعشوقه، وأن العشق قد يكون من غير اختيار من العاشق بل يكون طبيعياً فيه؛ وفي رسالته في معنى الزيارة (ص٤٦) من المجموعة السابقة يقول: إن النفوس تؤثر في الأجرام السماوية حتى تحركها تشبيها لها بالعقول واشتياقاً إليها على سبيل العشق والاستكمال؛ وفي رسالته في إثبات النبوات (ص٨٧ من تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات) يقول: إن الفلك يتحرك بالنفوس حركة شوقية. (رشاد).

ونحن نتكلم على تقدير تسليم النفي، فنقول: ليس في هذا النفي ما يدل على صحة مذهب أحد من نفاة الصفات أو الأسماء، بل ولا يدل ذلك على تنزيهه سبحانه عن شيء من النقائص، فإن من نفى شيئاً من الصفات لكون إثباته تجسيماً وتشبيهاً يقول له المثبت: قولي فيما أثبته من الصفات والأسماء كقولك فيما أثبته من ذلك، فإن تنازعا في الصفات الخبرية، أو العلو أو الرؤية أو نحو ذلك، وقال له النافي: هذا يستلزم التجسيم والتشبيه؛ لأن لا يعقل ما هو كذلك/ إلا الجسم، قال له المثبت: لا يُعقل ما له حياة ١/ ١٢٧ وعلم وقدرة وسمع وبصر وكلام وإرادة إلا ما هو جسم، فإذا جاز لك أن تثبت هذا الصفات، وتقول: الموصوف بها ليس بجسم؛ جاز لي مثل ما جاز لك من إثبات تلك الصفات مع أن الموصوف بها ليس بجسم؛ فإذن جاز أن يثبت مسمًّى بهذه الأسماء ليس بجسم.

فإن قال له: هذه معان وتلك أبعاض.

قال له: الرضا والغضب والحب والبغض معان واليد والوجه -وإن كان بعضاً- فالسمع والبصر والكلام أعراض لا تقوم إلا بجسم؛ فإن جاز لك إثباتها مع أنها ليست أعراضاً ومحلها ليس بجسم، جاز لي إثبات هذه مع أنها ليست أبعاضاً.

فإن قال نافي الصفات: أنا لا أثبت شيئا منها.

قال له: أنت أبهمت الأسماء، فأنت تقول: هو حي عليم قدير، ولا تعقل حيّاً عليما قديراً إلا جسماً، وتقول: إنه هو ليس بجسم؛ فإذا جاز لك أن تثبت مسمى بهذه الأسماء ليس بجسم، مع أن هذا ليس معقولاً لك؛ جاز لي أن أثبت موصوفا بهذه الصفات، وإن كان هذا غير معقول لي.

فإن قال الملحد: أنا أنفي الأسماء والصفات.

قيل له: إما أن تقر بأن هذا العالم المشهود مفعول مصنوع، له صانع فاعله، أو تقول: إنه قديم أزلي واجب الوجود بنفسه غني عن الصانع. ١٢٨/١

فإن قلت بالأوّل فصانعه، إن قلت: هو جسم فقد وقعت فيما نفيته، وإن قلت: ليس بجسم؛ فقد أثبت فاعلاً صانعاً للعالم ليس بجسم، وهذا لا يُعقل في الشاهد.

فإذا أثبت خالقاً فاعلاً ليس بجسم، وأنت لا تعرف فاعلاً إلا جسماً، كان لمنازعك أن يقول: هو حي عليم ليس بجسم، وإن كان لا يعرف حياً عليماً إلا جسماً، بل لزمك أن تثبت له من الصفات والأسماء ما يناسبه.

وإن قال الملحد: بل هذا العالم المشهود قديم واجب بنفسه غني عن الصانع، فقد أثبت واجباً بنفسه قديماً أزلياً هو جسم، حامل للأعراض، متحيز في الجهات، تقوم به الأكوان، وتحله الحوادث والحركات، وله أبعاض وأجزاء، فكان ما فرّ منه من إثبات جسم قديم قد لزمه مثله وما هو أبعد منه، ولم يستفد بذلك الإنكار إلا جحد الخالق، وتكذيب رسله، ومخالفة صريح المعقول، والضلال المبين الذي هو منتهى ضلال الضالين وكفر الكافرين.

فقد تبين أن قول مَنْ نفى الصفات أو شيئا منها لأن إثباتها تجسيم قولٌ لا يمكن أحدا أن يستدل به، بل ولا يستدل أحد على تنزيه الرب عن شيء من النقائص بأن ذلك يستلزم التجسيم، لأنه لا بدّ أن يثبت شيئاً يلزمه فيما أثبته نظير ما ألزمه غيره فيما نفاه، وإذا كان اللازم في الموضعين واحداً، وما أجاب هو به، أمكن المنازع له أن يجيب بمثله، لم يمكنه أن يثبت شيئاً وينفي شيئاً على هذا/ التقدير؛ وإذا انتهى إلى التعطيل المحض كان ما لزمه من تجسيم الواجب بنفسه القديم أعظم من كل تجسيم نفاه؛ فعلم أن مثل هذا الاستدلال على النفي بما يستلزم التجسيم لا يُسمن ولا يغني من جوع. ١٢٩/١

[الجواب لأهل المقام الثاني من وجوه:]

وأما الجواب لأهل المقام الثاني -وهم محققو النفاة الذين يقولون: السمع لم يدل إلا على الإثبات، ولكن العقل دل على النفي[1] - فجوابهم من وجوه:

أحدها أن يقال: نحن في هذا المقام مقصودنا أن العقل الذي به يعلم صحة السمع لا يستلزم النفي المناقض للسمع، وقد تبين أن الأنبياء لم يدعو الناس بهذه الطريق المستلزمة للنفي، طريقة الأعراض، وأن الذين آمنوا بهم وعلموا صدقهم لم يعلموه بهذه الطريق؛ وحينئذ فإذا قُدِّر أن معقولكم خالف السمع لم يكن هذا المعقول أصلاً في السمع، ولم يكن السمع قد ناقض المعقول الذي عُرفت به صحته، وهذا هو المطلوب.

وإذا قلتم: نحن لم نعرف صحة السمع إلا بهذه الطريق، أو قلتم: نعرف السمع إلا بهذه الطريق.

قيل لكم: أما شهادتكم على أنفسكم بأنكم لم تعرفوا السمع إلا بهذه الطريق، فقد شهدتم على أنفسكم بضلالكم وجهلكم بالطرق التي دعت بها الأنبياء أتباعهم،/ وإذا ١/ ١٣٠ كنتم لا تعرفون تلك الطرق فأنتم جهَّال بطرق الأنبياء، وبما بيَّنوا به إثبات الصانع وتصديق رسله، فلا يجوز لكم حينئذ أن تقولوا: إن صدقهم لا يعرف إلا بمعقول يناقض المنقول عنهم.

---

(١) ذكر ابن تيمية مقامين لمن ينازع في القول بأن الأنبياء لم يدعو الناس إلى إثبات الصانع بطريق الأعراض، وبأن ما استلزم الحادث فهو حادث، وذلك في (ص١٠٠) من هذا الكتاب. وشرح هناك المقام الأول (١٠٠-١٠٣) وتكلم عن المقام الثاني (٢/ ١٠٣-١٠٤) ثم ذكر وجوهاً في الجواب عن المسلك الأول أو المقام الأول (٢/ ١٠٤-١٣٠) وهو يجيب هنا عن المقام الثاني بالوجوه التالية. (رشاد).

وأما إذا قلتم: لا يمكن أن يعرف الله إلا بهذه الطريق، فهذه شهادة زور وتكذيب بما لم تحيطوا بعلمه، ونفي لا يمكنكم معرفته، فمن أين تعرفون أن جميع بني آدم من الأنبياء وأتباع الأنبياء لا يمكنهم أن يعرفوا الله إلا بإثبات الأعراض وحدوثها ولزومها للجسم، وامتناع حوادث لا أول لها، أو بنحو هذا الطريق؟ وهل الإقدام على هذا النفي إلا مِن قول مَن هو أجهل الناس وأضلهم وأبعدهم عن معرفة طرق العلم وأدلته، والأسباب التي بها يعرف الناس ما لم يعرفوه، وهذا النفي قاله كثير من الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم، وهذه حاله، وهذا النفي عمدة هؤلاء.

الوجه الثاني: أن يُقال لهم: بل صدق الرسول يعلم بطرق متعددة لا تحتاج إلى هذا النفي، كما أقر بذلك جمهور النظَّار، حتى إن مسألة حدوث العالم أعترف بها أكابر النظار من المسلمين وغير المسلمين، حتى إن موسى بن ميمون صاحب «دلالة الحائرين»[1]، وهو في اليهود كأبي حامد الغزالي في المسلمين، يمزج الأقوال/ النبوية ١/ ١٣١ بالأقوال الفلسفية ويتأولها عليها، حتى الرازي وغيره من أعيان النظار اعترفوا بأن العلم بحدوث العالم لا يتوقف على الأدلة العقلية، بل يمكن معرفة صدق الرسول قبل العلم بهذه المسألة، ثم يعلم حدوث العالم بالسمع، فهؤلاء اعترفوا بإمكان كونها سمعية، فضلاً عن وجوب كونها عقلية، فضلاً عن كونها أصلاً للسمع، فضلاً عن كونها لا أصل للسمع سواها.

---

(١) هو موسى بن ميمون بن يوسف بن إسحاق، أبو عمران القرطبي، طبيب وفيلسوف يهودي، ولد وتعلم في قرطبة، وتظاهر بالإسلام وحفظ القرآن وتفقه بالمالكية، ودخل مصر فعاد إلى يهوديته، وكان فيها رئيساً روحياً لليهود. (٥٢٩-٦٠١هـ) ودفن بطبرية في فلسطين، له تصانيف كثيرة. منها «دلالة الحائرين» و«الفصول في الطب».

وأيضاً فقد اعترف أئمة النظار بطرق متعددة لا يتوقف شيء منها على نفـي الجـسم ولا نفي الصفات.

الوجه الثالث: أن يقال: إذا كانت الرسل والأنبياء قد اتبعهم أمم لا يحصى عددهم إلا الله من غير أن يعتمدوا على هذه الطريق، وهو يخبرون أنهم علموا صدق الرسـول يقينا لا ريب فيه، وظهر منهم من أقوالهم وأفعالهم ما يدل عـلى أنهـم عـالمون بـصدق الرسول، متيقنون لذلك، لا يرتابون فيه، وهم عدد كثير أضعاف أضعاف أضعاف أيّ تواتر قدّر، فعلم أنهم لم يجتمعوا ويتواطأوا على هـذا الإخبـار الـذي يخـبرون بـه عـن أنفسهم عُلم قطعاً أنه حصل لهم علم يقيني بصدق الرسـول مـن غـير هـذه الطريقـة المستلزمة لنفي شيء من الصفات.

الوجه الرابع: أن نبين فساد هذه الأقوال المخالفة لنصوص الأنبياء، وفساد طرقهـا التي جعلها أصحابها براهين عقلية، كما سيأتي إن شاء الله./ ١/ ١٣٢

الوجه الخامس: أن نبين أن الأدلة العقلية الصحيحة البيِّنة التي لا ريـب فيهـا، بـل العلوم الفطرية الضرورية، توافق ما أخبرت به الرسل لا تخالفـه، وأن الأدلـة العقليـة الصحيحة جميعها موافقة للسمع، لا تخالف شيئا من السمع، وهذا -ولله الحمد- قـد اعتبرته فيما ذكره عامة الطوائف فوجدتُ كل طائفة من طوائف النظّار أهل العقليـات لا يذكر أحد منهم في مسألة ما دليلاً صحيحاً يخالف ما أخبرت به الرسـل، بـل يوافقـه، حتى الفلاسفة القائلين بقدم العالم كأرسطو وأتباعه: ما يذكرونه من دليل صحيح عقلي، فإنه لا يخالف ما أخبرت به الرسل، بل يوافقه، وكذلك سائر طوائـف النظّـار مـن أهـل النفي والإثبات، لا يذكرون دليلاً عقلياً في مسألة إلا والصحيح منه موافق لا مخالف.

وهذا يعلم به أن المعقول الصريح ليس مخالفا لأخبار الأنبياء على وجه التفصيل، كما نذكره إن شاء الله في موضعه، ونبين أن من خالف الأنبياء فليس لهم عقل ولا سمع، كما أخبر الله عنهم بقوله تعالى: ﴿كُلَّمَآ أُلۡقِيَ فِيهَا فَوۡجٞ سَأَلَهُمۡ خَزَنَتُهَآ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ نَذِيرٞ ۝٨ قَالُواْ بَلَىٰ قَدۡ جَآءَنَا نَذِيرٞ فَكَذَّبۡنَا وَقُلۡنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٍ إِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا فِي ضَلَٰلٖ كَبِيرٖ ۝٩ وَقَالُواْ لَوۡ كُنَّا نَسۡمَعُ أَوۡ نَعۡقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ۝١٠ فَٱعۡتَرَفُواْ بِذَنۢبِهِمۡ فَسُحۡقٗا لِّأَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ۝١١﴾ [الملك:٨-١١].

ثم نذكر وجوها أُخر لبيان فساد هذا الأصل الذي يتوسَّل به أهل الإلحاد إلى رد ما قاله الله ورسوله فنقول:/ ١/١٣٣

الوجه الرابع[(١)]

أن يقال: العقل إما أن يكون عالماً بصدق الرسول، وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر، وإما أن لا يكون عالماً بذلك.

فإن لم يكن عالماً امتنع التعارض عنده إذا كان المعقول معلوماً له، لأن المعلوم لا يعارضه المجهول، وإن لم يكن المعقول معلوماً له لم يتعارض مجهولان.

وإن كان عالماً بصدق الرسول امتنع -مع هذا- أن لا يعلم ثبوت ما أخبر به في نفس الأمر. غايته أن يقول: هذا لم يخبر به، والكلام ليس هو فيما لم يخبر به، بل إذا علم أن الرسول أخبر بكذا، فهل يمكنه -مع علمه بصدقه فيما أخبر وعلمه أنه أخبر بكذا- أن يدفع عن نفسه علمه بثبوت المخبَرَ، أم يكون علمه بثبوت مُخْبَره لازماً له لزوماً ضرورياً، كما تلزم سائر العلوم لزوماً ضرورياً لمقدماتها؟

(١) هذا هو الوجه الرابع في الرد على «قانون التأويل»، وقد بدأ الوجه الثالث (ص٢/ ٨٧). (رشاد).

وإذا كان كذلك فإذا قيل له في مثل هذا: لا تعتقد ثبوت ما علمت أنه أخبر بـه لأن هذا الاعتقاد ينافي ما علمت به أنه صادق؛ كان حقيقة الكلام: لا تصدقه في هذا الخبر لأن تصديقه يستلزم عدم تصديقه، فيقول: وعدم تصديقي لـه فيـه هـو عـين الـلازم المحذور، فإذا قيل: لا تصدقه لئلا يلزم أن لا تصدقه، كان كما لو قيل: كذِّبه لـئلا يلـزم أن تكذبه. فيكون المنهي عنه هو المخوف المحذور من فعل المنهي عنه، والمأمور به هـو المحذور من ترك المأمور به، فيكون واقعاً في المنهي عنه، سواء أطاع/ أو عصى، ويكون ١/ ١٣٤ تاركاً للمأمور به سواء أطاع أو عصى، ويكون وقوعه في المخوف المحذور على تقدير الطاعة لهذا الآمر الذي أمره بتكذيب ما تيقن أن الرسول أخبر به أعجل وأسبق منه على تقدير المعصية، والمنهي عنه على هذا التقدير هو التصديق، والمأمور بـه هـو التكـذيب، وحينئذ فلا يجوز النهي عنه، سواء كان محذوراً أو لم يكن، فإنه إن لم يكن محذوراً لم يجز أن ينهى عنه، وإن كان محذوراً فلا بد منه على التقديرين، فلا فائدة في النهي عنه، بل إذا كان عدم التصديق هو المحذور كان طلبه ابتداء أقبح من طلب غيره لئلا يُفضي إليه، فإن مـن أمر بالزنا كان أمره به أقبح من أن يأمر بالخلوة المفضية إلى الزنا.

فهكذا حال من أمر الناس أن لا يصدقوا الرسول فيما علموا أنه أخبر بـه، بعـد علمهم أنه رسول الله؛ لئلا يفضي تصديقهم له إلى عدم تصديقهم له، بل إذا قيل له: لا تصدقه في هذا، كان هذا أمراً له بما يناقض ما علم به صدقه، فكان أمراً له بما يوجب أن لا يثق بشيء من خبره، فإنه متى جوَّز كذبه أو غلطه في خبر جوّز ذلك مي غيره.

ولهذا آل الأمر بمن يسلك هذا الطريق إلى أنهم لا يستفيدون من جهة الرسول شيئاً من الأمور الخبرية المتعلقة بصفات الله تعالى وأفعال،ه بل وباليوم الآخر عند بعضهم، لاعتقادهم أن هذه فيها ما يُرَدّ بتكذيب أو تأويل وما لا يرد، وليس لهم قانون يرجعون

إليه في هذا الأمر من جهة الرسالة، بل هذا يقول: ما أثبته عقلك فأثبته، وإلا فلا،/ وهذا يقول: ما أثبته كشفك فأثبته، وإلا فلا؛ فصار وجود الرسول ﷺ عندهم كعدمه في المطالب الإلهية وعلم الربوبية، بل وجوده -على قولهم- أضر من عدمه، لأنهم لم يستفيدوا من جهته شيئاً، واحتاجوا إلى أن يدفعوا ما جاء به: إما بتكذيب، وإما بتفويض، وإما بتأويل، وقد بُسط هذا في غير هذا الموضع. ١/١٣٥

فإن قالوا: لا يتصوّر أن يعلم أنه أخبر بما ينافي العقل، فإنه منزَّه عن ذلك، وهو ممتنع عليه.

قيل لهم: فهذا إقرار منكم بامتناع معارضة الدليل العقلي للسمعي.

فإن قالوا: إنما أردنا معارضة ما يُظن أنه دليل وليس بدليل أصلاً، أو يكون دليلاً ظنياً لتطرق الظن إلا بعض مقدّماته: إما في الإسناد، وإما في المتن، كإمكان كذب المخبر أو غلطه، وكإمكان احتمال اللفظ لمعنيين فصاعداً.

قيل: إذا فسرتم الدليل السمعي بما ليس بدليل في نفس الأمر، بل اعتقاد دلالته جهل، أو بما يظن أنه دليل؛ وليس بدليل أمكن أن يفسر الدليل العقلي المعارض للشرع بما ليس بدليل في نفس الأمر، بل اعتقاد دلالته جهل، أو بما يظن أنه دليل و وليس بدليل.

وحينئذ فمثل هذا -وإن سمَّاه أصحابه براهين عقلية أو قواطع عقلية، وهو ليس بدليل في نفس الأمر، أو دلالته ظنية إذا عارض ما هو دليل/ سمعي يستحق أن يسمى دليلا لصحة مقدّماته، وكونها معلومة؛ وجب تقديم الدليل السمعي عليه بالضرورة واتفاق العقلاء. ١/١٣٦

فقد تبين أنهم بأي شيء فسَّروا جنس الدليل الذي رجَّحوه أمكن تفسير الجنس الآخر بنظيره وترجيحه كما رجَّحوه، وهذا لأنهم وضعوا وضعاً فاسداً، حيث قدَّموا ما

لا يستحق التقديم لا عقلاً ولا سمعاً، وتبيَّن بذلك أن تقديم الجنس على الجنس باطل، بل الواجب أن ينظر في عين الدليلين المتعارضين، فيقدّم ما هو القطعي منهما، أو الراجح إن كانا ظنيين، سواء كان هو السمعي أو العقلي، ويبطل هذا الأصل الفاسد الذي هو ذريعة إلى الإلحاد.

الوجه الخامس

أنه إذا علم صحة السمع، وأن ما أخبر به الرسول فهو حق، فإما أن يُعلم أنه أخبر بمحل النزاع، أو يُظن أنه أخبر به، أو لا يُعلم ولا يُظن.

فإن عُلم أنه أخبر به امتنع أن يكون في العقل ما ينافي المعلوم بسمع أو غيره، فإن ما عُلم ثبوته أو انتفاؤه لا يجوز أن يقوم دليل يناقض ذلك.

وإن كان مظنوناً أمكن أن يكون في العقل علم ينفيه، وحينئذ فيجب تقديم العلم على الظن، لا لكونه معقولاً أو مسموعاً، بل لكونه علماً، كما يجب تقديم ما عُلم بالسمع على ما ظُن بالعقل، وإن كان الذي عارضه من العقل ظنيّاً، فإن تكافآ وقف الأمر، وإلا قُدِّم الراجح.

وإن لم يكن في السمع علم ولا ظن فلا معارضة حينئذ؛ فتبين أن الجزم بتقديم العقل مطلقاً خطأ وضلال./ ١/١٣٧

الوجه السادس

أن يُقال: إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع؛ لأن العقل مصدِّق للشرع في كل ما أخبر به، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به العقل.

[مهمة العقل:]

ومعلوم أن هذا إذا قيل أوجه من قولهم، كما قال بعضهم: يكفيك من العقل أن يُعلمك صدق الرسول ومعاني كلامه. وقال بعضهم: العقل متولٍّ، ولَّى الرَّسول ثم عزل نفسه، لأن العقل دل على أن الرسول ﷺ يجب تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر.

والعقل يدل على صدق الرسول دلالة عامة مطلقة. وهذا كما أن العامي إذا علم عين المفتي ودل غيره عليه وبيَّن له أنه عالم مفتٍ، ثم اختلف العامي الدال والمفتي وجب على المستفتي أن يقدِّم قول المفتي، فإذا قال له العامي: أنا الأصل في علمك بأنه مفت، فإذا قدمت قولَه على قولي عند التعارض قدحْتَ في الأصل الذي به علمت أنه مُفْتٍ، قال له المستفتي: أنت لما شهدت بأنه مفت، ودللت على ذلك؛ شهدت بوجوب تقليده دون تقليدك، كما شهد به دليلك، وموافقتي لك في هذا العلم المعين لا يستلزم أني أوافقك في العلم بأعيان المسائل، وخطؤك فيما خالفت فيه المفتي الذي هو أعلم منك لا يستلزم خطأك في علمك بأنه مفت، وأنت إذا علمت أنه مفت باجتهاد واستدلال، ثم خالفته باجتهاد واستدلال كنت مخطئاً في الاجتهاد والاستدلال الذي خالفت به من يجب عليك/ تقليده واتباع قوله، وإن لم تكن مخطئاً في الاجتهاد ١٣٨/١ والاستدلال الذي به علمت أنه عالم مفت يجب عليك تقليده. هذا مع علمه بأن المفتي يجوز عليه الخطأ، والعقل يعلم أن الرسول ﷺ معصوم في خبره عن الله تعالى، لا يجوز عليه الخطأ، فتقديمه قول المعصوم على ما يخالفه من استدلاله العقلي أولى من تقديم العامي قول المفتي على قوله الذي يخالفه.

وكذلك أيضاً إذا علم الناس وشهدوا أن فلاناً خبير بالطب أو القيافة أو الخرص أو تقويم السلع ونحو ذلك، وثبت عند الحاكم أنه عالم بذلك دونهم أو أنه أعلم منهم

بذلك، ثم نازع الشهود الشاهدون لأهل العلم بالطب والقيافة والخرص والتقويم أهل العلم بذلك، وجب تقديم قول أهل العلم بالطب والقيافة والخرص والتقويم على قول الشهود الذين شهدوا لهم، وإن قالوا: نحن زكيّنا هؤلاء، وبأقوالنا ثبتت أهليتهم، فالرجوع في محل النزاع إليهم دوننا يقدح في الأصل الذي ثبت به قولهم.

كما قال بعض الناس: أن العقل مزكّى الشرع ومعدّله، فإذ قُدِّم الشرع عليه كان قدحا فيمن زكّاه وعدّله، فيكون قدحاً فيه./ ١/ ١٣٩

قيل لهم: أنتم شهدتم بما علمتم من أنه من أهل العلم بالطب أو التقويم أو الخرص أو القيافة ونحو ذلك أن قوله في ذلك مقبول دون قولكم، فلو قدّمنا قولكم عليه في هذه المسائل لكان ذلك قدحا في شهادتكم وعلمكم بأنه أعلم منكم بهذه الأمور، وإخباركم بذلك لا ينافي قبول قوله دون أقوالكم في ذلك، إذ يمكن إصابتكم في قولكم: هو أعلم منا، وخطؤكم في قولكم: نحن أعلم ممن هو أعلم منا فيما ينازعنا فيه من المسائل التي هو أعلم بها منا، بل خطؤكم في هذا أظهر.

والإنسان قد يعلم أن هذا أعلم منه بالصناعات كالحراثة والنساجة والبناء والخياطة وغير ذلك من الصناعات، وإن لم يكن عالماً بتفاصيل تلك الصناعة، فإذا تنازع هو وذلك الذي هو أعلم منه لم يكن تقديم قول الأعلم منه في موارد النزاع قدحا فيما علم به أنه أعلم منه.

ومن المعلوم أن مباينة الرسول ﷺ لذوي العقول أعظم من مباينة أهل العلم بالصناعات العلمية والعملية والعلوم العقلية الاجتهادية كالطب والقيافة والخرص والتقويم لسائر الناس، فإن من الناس من يمكنه أن يصير عالما بتلك الصناعات العلمية والعملية كعلم أربابها بها، ولا يمكن مَنْ لم يجعله الله رسولا إلى الناس أن يصير

١/١٤٠ بمنزلة من جعله الله تعالى رسولا إلى الناس، فإن/ النبوة لا تنال بالاجتهاد، كما هو مذهب أهل الملل، وعلى قول من يجعلها مكتسبة من أهل الإلحاد من المتفلسفة وغيرهم فإنها عندهم أصعب الأمور؛ فالوصول إليها أصعب بكثير من الوصول إلى العلم بالصناعات والعلوم العقلية.

وإذا كان الأمر كذلك فإذا علم الإنسان بالعقل أن هذا رسول الله، وعلم أنه أخبر بشيء، ووجد في عقله ما ينازعه في خبره كان عقله يوجب عليه أن يسلم موارد النزاع إلى من هو أعلم به منه، وأن لا يقدم رأيه على قوله، ويعلم أن عقله قاصر بالنسبة إليه، وأنه أعلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته واليوم الآخر منه، وأن التفاوت الذي بينهما في العلم بذلك أعظم من التفاوت الذي بين العامة وأهل العلم بالطب.

فإذا كان عقله يوجب أن ينقاد لطبيب يهودي فيما أخبره به من مقدَّرات من الأغذية والأشربة والأضمدة والمسهِّلات، واستعمالها على وجه مخصوص مع ما في ذلك من الكَلَفَة والألم، لظنه أن هذا أعلم بهذا مني، وأني إذا صدقته كان ذلك أقرب إلى حصول الشفاء لي، مع علمه بأن الطبيب يخطئ كثيراً، وأن كثيراً من الناس لا يشفى بما يصفه الطبيب، بل قد يكون استعماله لما يصفه سبباً في هلاكه، ومع هذا فهو يقبل قوله ويقلده، وإن كان ظنه واجتهاده يخالف وصفه، فكيف حال الخلق مع الرسل عليهم ١/١٤١ الصلاة والسلام؟!/

والرسل صادقون مصدوقون لا يجوز أن يكون خبرهم على خلاف ما أخبروا به قط، والذين يعارضون أقوالهم بعقولهم عندهم من الجهل والضلال ما لا يحصيه إلا ذو الجلال، فكيف يجوز أن يعارض ما لم يخطئ قط بما لم يصب في معارضته له قط؟

فإن قيل: فالشهود إذا عدَّلوا شخصا ثم عاد ذلك المعدَّل فكذَّبهم كان تصديقه في جرحهم جرحاً في طريق تعديله.

قيل: ليس هذا وزان مسألتنا؛ فإن المعدَّل إما أن يقول: هم فسَّاق لا يجوز قبول شهادتهم، وإما أن يقول: هم في هذه الشهادة المعيَّنة أخطأوا أو كذبوا، فإن جَرَّحَهم مطلقاً كان نظير هذا أن يكون الشرع قد قدح في دلالة العقل مطلقاً، وليس الأمر كذلك، فإن الأدلة الشرعية لا تقدح في جنس الأدلة العقلية.

وأما إذا قدح في شهادة معينة من شهادات مزكِّيه، وقال: إنهم أخطأوا فيها، فهذا لا يعارض تزكيتهم له باتفاق العقلاء، فإن المزكِّي للشاهد ليس من شرطه أن لا يغلط، ولا يلزم من خطئه في شهادة معينة خطؤه في تعديل من عدَّله، وفي غير ذلك من الشهادات.

وإذا قال المعدَّل المزكَّى في بعض شهادات معدِّله ومزكِّيه: قد أخطأ فيها، لم يضره هذا باتفاق العقلاء، بل الشاهد العدل قد تُرَد شهادته لكونه خصماً،/ أو ظنياً لعداوة أو ١٤٢/١ غيرها، وإن لم يقدح ذلك في سائر شهاداته، فلو تعارضت شهادة المعدِّل والمعدَّل وردت شهادة المعدل لكونه خصماً أو ظنيناً لم يقدح ذلك في شهادة الآخر وعدالته، فالشرع إذا خالف العقل في بعض موارد النزاع ونسبه في ذلك إلى الخطأ والغلط، لم يكن ذلك قدحا في كل ما يعلمه العقل، ولا في شهادته له بأنه صادق مصدوق.

ولو قال المعدَّل: إن الذي عدَّلني كذب في هذه الشهادة المعينة، فهذا أيضاً ليس نظيراً لتعارض العقل والسمع، فإن الأدلة السمعية لا تدل على أن أهل العقول الذين حصلت لهم شُبَه خالفوا بها الشرع تعمَّدوا الكذب في ذلك.

وهب أن الشخص الواحد والطائفة المعينة قد تتعمد الكذب، لكن جنس الأدلة المعارضة لا توصف بتعمد الكذب.

وأيضاً فالشاهد إذا صرَّح بتكذيب معدِّليه لم يكن تكذيب المعدَّل من عدَّله في قضية معينة مستلزماً للقدح في تعديله، لأنه يقول: كان عدلاً حين زكَّاني، ثم طرأ عليه

الفسق، فصار يكذب بعد ذلك، ولا رَيْب أن العُدول إذا عدَّلوا شخصاً، ثم حدث ما أوجب فسقهم؛ لم يكن ذلك قادحاً في تعديلهم الماضي، كما لا يكون قادحاً في غير ذلك من شهاداتهم./ ١٤٣/١

فتبين أن تمثيل معارضة الشرع للعقل بهذا ليس فيه حجة على تقديم آراء العقلاء على الشرع بوجه من الوجوه.

وأيضاً فإذا سُلِّم أن هذا نظير تعارض الشرع والعقل فيقال: من المعلوم أن الحاكم إذا سمع جرح المعدَّل وتكذيبه لمن عدَّله في بعض ما أخبر به لم يكن هذا مقتضياً لتقديم قول الذين زكُّوه، بل يجوز أن يكونوا صادقين في تعديله، كاذبين فيما كذَّبهم فيه، ويجوز أن يكونوا كاذبين في تعديله، وفي هذا، ويجوز أن يكونوا كاذبين في تعديله، صادقين في هذا، سواء كانوا متعمدين للكذب أو مخطئين، وحينئذ فالحاكم يتوقف حتى يتبين له الأمر، لا يرد قول الذين عدَّلوه بمجرد معارضته لهم، فلو كان هذا وزان تعارض العقل والشرع لكان موجب ذلك الوقف دون تقديم العقل.

الوجه السابع

أن يُقال: تقديم المعقول على الأدلة الشرعية ممتنع متناقض، وأما تقديم الأدلة الشرعية فهو ممكن مؤتلف، فوجب الثاني دون الأول، وذلك لأن كون الشيء معلوماً بالعقل، أو غير معلوم بالعقل، ليس هو صفة لازمه لشيء من الأشياء، بل هو من الأمور النسبية الإضافية، فإن زيداً قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله، وقد يعلم الإنسان في حال بعقله ما يجهله في وقت آخر.

والمسائل التي يقال إنه قد تعارض فيها العقل والشرع جميعها مما اضطرب فيه العقلاء، ولم يتفقوا فيها على أن موجب العقل كذا، بل كل من العقلاء/ يقول: إن ١٤٤/١

العقل أثبت، أو أوجب، أو سوّغ ما يقول الآخر: إن العقل نفاه، أو أحاله، أو منع منه، بل قد آل الأمر بينهم إلى التنازع فيما يقولون إنه من العلوم الضرورية، فيقول هذا: نحن نعلم بالضرورة العقلية ما يقول الآخر: إنه غير معلوم بالضرورة العقلية.

كما يقول أكثر العقلاء: نحن نعلم بالضرورة العقلية امتناع رؤية مرئى من غير معاينة ومقابلة، ويقول طائفة من العقلاء: إن ذلك ممكن.

ويقول أكثر العقلاء: إنّا نعلم أن حدوث حادث بلا سبب حادث ممتنعٌ، ويقول طائفة من العقلاء: إن ذلك ممكن.

ويقول أكثر العقلاء: إن كون الموصوف عالماً بلا علم قادراً بلا قدرة حياً بلا حياة ممتنع في ضرورة العقل، وآخرون ينازعون في ذلك.

ويقول أكثر العقلاء: إن كون الشيء الواحد أمراً نهياً خبراً ممتنع في ضرورة العقل، وآخرون ينازعون في ذلك.

ويقول أكثر العقلاء: إن كون العقل والعاقل والمعقول، والعشق والعاشق والمعشوق، والوجود والموجود، والوجوب والعناية أمراً واحداً، هو ممتنع في ضرورة العقل، وآخرون ينازعون في ذلك.

ويقول جمهور العقلاء: إن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن وقديم ومحدَث، وإن لفظ الوجود يعمهما ويتناولها، وإن هذا معلوم بضرورة العقل، ومن الناس من ينازع في ذلك./ ١٤٥/١

ويقول جمهور العقلاء: إن حدوث الأصوات المسموعة من العبد بالقرآن أمر معلوم بضرورة العقل، ومن الناس من ينازع في ذلك.

وجمهور العقلاء يقولون: إثبات موجودين ليس أحدهما مبايناً للآخر ولا داخلاً فيه، أو إثبات موجود ليس بداخل العالم ولا خارجه معلوم الفساد بضرورة العقل، ومن الناس من نازع في ذلك.

وجمهور العقلاء يعلمون أن كون نفس الإنسان هي العالمة بالأمور العامة الكلية، والأمور الخاصة الجزئية معلوم بضرورة العقل، ومن الناس من نازع في ذلك، وهذا باب واسع.

فلو قيل بتقديم العقل على الشرع، وليست العقول شيئاً واحداً بيِّناً بنفسه، ولا عليه دليل معلوم للناس، بل فيها هذا الاختلاف والاضطراب؛ لوجب أن يحال الناس على شيء لا سبيل إلى ثبوته ومعرفته، ولا اتفاق للناس عليه.

وأما الشرع فهو في نفسه قول الصادق، وهذه صفة لازمة له، لا تختلف باختلاف أحوال الناس، والعلم بذلك ممكن، ورد الناس إليه ممكن، ولهذا جاء التنزيل برد الناس عند التنازع إلى الكتاب والسنة، كما قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۝٥٩﴾ [النساء:٥٩]. فأمر الله تعالى المؤمنين عند التنازع بالرد إلى الله والرسول، وهذا/ يوجب تقديم السمع، وهذا هو الواجب، إذ لو رُدوا إلى غير ذلك من عقول الرجال وآرائهم ومقاييسهم وبراهينهم لم يزدهم هذا الرد إلا اختلافاً واضطراباً، وشكاً وارتياباً. ١٤٦/١

ولذلك قال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ﴾ [البقرة:٢١٣]. فأنزل الله الكتاب حاكماً بين الناس فيما اختلفوا فيه، إذ لا يمكن الحكم بين الناس في موارد النزاع والاختلاف على الإطلاق إلا بكتاب منَزَّل من السماء، ولا ريب أن بعض الناس قد يعلم بعقله ما لا يعلمه غيره، وإن لم يمكنه بيان ذلك لغيره، ولكن ما عُلِم بصريح العقل لا يُتَصوَّر أن يعارضه الشرع ألبتة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط.

وقد تأملتُ ذلك في عامة ما تنازع الناسُ فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدةٌ يعلم بالعقل بطلانها، بل يُعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع.

وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد ،والصفات ومسائل القدر والنبوات والمعاد وغير ذلك، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال إنه يخالفه: إما حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة، فلا يصلح أن يكون دليلاً لو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول؟

ونحن نعلم أن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول بل بمحارات العقول، فلا يخبرون بما يعلم العقلُ انتفاءه، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته./ ١٤٧/١

والكلام على هذا على وجه التفصيل مذكور في موضعه، فإن أدلة نفاة الصفات والقدر ونحو ذلك، إذا تدبرها العاقل الفاضل وأعطاها حقها من النظر العقلي، علم بالعقل فسادها وثبوت نقيضها، كما قد بيَّناه في غير هذا الموضع.

الوجه الثامن

أن يُقال: المسائل التي يقال: إنه قد تعارض فيها العقل والسمع ليست من المسائل البيِّنة المعروفة بصريح العقل، كمسائل الحساب والهندسة والطبيعيات الظاهرة والإلهيات البيِّنة ونحو ذلك، بل لم ينقل أحد بإسناد صحيح عن نبينا ﷺ شيئاً من هذا الجنس، ولا في القرآن شيء من هذا الجنس؛ ولا يوجد ذلك إلا في حديث مكذوب موضوع يعلم أهل النقل أنه كذب، أو في دلالة ضعيفة غلط المستدل بها على الشرع.

فالأوّل: مثل حديث عرق الخيل الذي كذَبه بعض الناس على أصحاب حمَّاد بن سلمة، وقالوا: إنه كَذَبه بعضُ أهل البدع، واتهموا بوضعه محمد بن شجاع الثلجي[1]، وقالوا: إنه وضعه ورمى به بعض أهل الحديث، ليقال عنهم إنهم يروون مثل هذا، وهو الذي يُقال في متنه: «إنه خلق خيلاً فأجراها، فعرقت فخلق/ نفسه من ذلك العرق»[2] ١/١٤٨ تعالى الله عن فرية المفترين وإلحاد الملحدين؛ وكذلك حديث نزوله عشية عرفة إلى الموقف على جمل أورق، ومصافحته للركبان، ومعانقته للمشاة، وأمثال ذلك: هي أحاديث مكذوبة موضوعة باتفاق أهل العلم، فلا يجوز لأحد أن يُدخل هذا وأمثاله في الأدلة الشرعية.

والثاني: مثل الحديث الذي في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «يقول الله تعالى: عبدي مرضتُ فلم تعدني، فيقول: رب كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمت أن عبدي فلاناً مرض، فلو عدتَه لوجدتَني عنده، عبدي جُعْتُ فلم تطعمني، فيقول: رب كيف أطعمك، وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمت أن عبدي فلاناً جاع، فلو أطعمتَه لوجدت ذلك عندي»[3]./ ١/١٤٩

---

(١) هو محمد بن شجاع الثلجي البغدادي أبو عبدالله، فقيه العراق في وقته من أصحاب أبي حنيفة، وكان فيه ميل إلى الاعتزال، واحتج لفقه أبو حنيفة بالحديث وقواه به، وله مؤلفات منها: «النوادر» و«المضاربة» و«الرد على المشبهة» ولرجال الحديث فيه مطاعن كما نقل الفتنى عن ابن عدي أنه كان يضع أحاديث في التشبيه ينسبها إلى المحدثين.

(٢) سيأتي الكلام على هذه الأحاديث إن شاء المولى عز وجل.

(٣) خرجه مسلم (٢٥٦٩).

فإنه لا يجوز لعاقل أن يقول: إن دلالة هذا الحديث مخالفة لعقل ولا سمع، إلا من يظن أنه قد دل على جواز المرض والجوع على الخالق سبحانه وتعالى، ومن قال هذا فقد كذب على الحديث. ومن قال إن هذا ظاهر الحديث أو مدلوله أو مفهومه فقد كذب، فإن الحديث قد فسره المتكلم به، وبيَّن مراده بياناً زالت به كل شبهة، وبيَّن فيه أن العبد هو الذي جاع وأكل ومرض وعاده العوَّاد، وأن الله سبحانه لم يأكل ولم يُعَد.

بل غير هذا الباب من الأحاديث، كالأحاديث المروية في فضائل الأعمال على وجه المجازفة، كما يُروى مرفوعاً: «أنه مَنْ صلَّى ركعتين في يوم عاشوراء يقرأ فيهما بكذا وكذا كُتب له ثواب سبعين نبياً»[1] ونحو ذلك، هو عند أهل الحديث من الأحاديث الموضوعة، فلا يُعْلَم حديث واحدا يخالف العقل أو السمع الصحيح إلا وهو عند أهل العلم ضعيف، بل موضوع، بل لا يُعْلَم حديث صحيح عن النبيّ ﷺ في الأمر والنهي أجمع المسلمون على تركه، إلا أن يكون له حديث صحيح يدل على أنه منسوخ، ولا يُعلم عن النبي ﷺ/ حديث صحيح أجمع المسلمون على نقيضه، فضلاً عن أن يكون ١/ ١٥٠ نقيضه معلوماً بالعقل الصريح البيِّن لعامة العقلاء، فإن ما يُعلم بالعقل الصريح البيِّن أظهر مما لا يُعلم إلا بالإجماع ونحوه من الأدلة السمعية.

فإذا لم يوجد في الأحاديث الصحيحة ما يُعلم نقيضه بالأدلة الخفية كالإجماع ونحوه، فأن لا يكون فيها ما يُعلم نقيضه بالعقل الصريح الظاهر أولى وأحرى، ولكن عامة موارد التعارض هي من الأمور الخفية المشتبهة التي يحار فيها كثير من العقلاء، كمسائل أسماء الله وصفاته وأفعاله، وما بعد الموت من الثواب والعقاب والجنة والنار

(١) سيأتي الكلام عليه بإذنه تعالى.

والعرش والكرسي، وعامة ذلك من أنباء الغيب التي تَقْصُر عقول أكثر العقلاء عن تحقيق معرفتها بمجرّد رأيهم، ولهذا كان عامة الخائضين فيها بمجرّد رأيهم إما متنازعين مختلفين، وإما حَيَارى متهوّكين، وغالبهم يرى أن إمامه أحذق في ذلك منه.

ولهذا تجدهم عند التحقيق مقلدين لأئمتهم فيما يقولون إنه من العقليات المعلومة بصريح العقل، فتجد أتباع أرسطو طاليس يتبعونه فيما ذكره من المنطقيات والطبيعيات والإلهيات، مع أن كثيراً منهم قد يرى بعقله نقيض ما قاله أرسطو، وتجده لحس ظنه به يتوقف في مخالفته، أو ينسب النقص في الفهم إلى نفسه، مع أنه يعلم أهل العقل المتصفون بصريح العقل أن في المنطق من الخطأ البيِّن ما لا ريب فيه؛ كما ذكر في غير هذا الموضع./ ١/١٥١

وأما كلامه وكلام أتباعه: كالاسكندر الأفروديسي[١]، وبرقلس[٢]، وثامسطيوس[٣]، والفارابي، وابن سينا، والسهروردي المقتول، وابن رشد الحفيد، وأمثالهم في الإلهيات،

---

(١) من أعظم شراح أرسطو، ولد في أفروديسيا من أعمال آسيا الصغرى، وتولى تدريس الفلسفة الأرسطية في أثينا ما بين سنتي (١٩٨، ٢١١)م.
وقد نشر له الدكتور عبدالرحمن بدوي بعض مقالاته في كتابه «أرسطو عند العرب».

(٢) أشهر ممثلي الأفلاطونية الجديدة، ولد بالقسطنطينية سنة (٤١٢م)، وتلقى الفلسفة في الإسكندرية ثم في أثينا حيث صار زعيم مدرستها الفلسفية، وقد كان برقلس من القائلين بقدم العالم، توفي سنة (٤٨٥م). ترجم له ابن النديم في القهرست (ص٢٥٢) وذكر مصنفاته، وأورد الشهرستاني في «الملل والنحل» (٢/ ١٠٢٥-١٠٣٢) أدلته على قدم العالم. وقد نشر الدكتور عبدالرحمن بدوي رسالة له في قدم العالم (مع رسائل آخرى) في كتابه «الأفلاطونية المحدثة عند ا لعرب»، القاهرة، (١٩٥٥م).

(٣) من شراح أرسطو مع أنه كان أفلاطونياً محدثاً.، ولد سنة (٣١٧م)، وعاش في القسطنطينية وأيد الإمبراطور جوليان في العمل على بعث الوثنية وتوفي سنة (٣٨٨م).
وقد نشر له الدكتور عبدالرحمن بدوي مقالة وشطراً من شرحه لمقالة (اللام) في كتابه «أرسطو عند العرب».

فما فيه من الخطأ الكثير والتقصير العظيم ظاهر لجمهور عقلاء بني آدم، بل في كلامهم من التناقض مالا يكاد يُستقصى./ ١/١٥٢

وكذلك أتباع رؤوس المقالات التي ذهب إليها من ذهب من أهل القبلة، وإن كان فيها ما فيها من البدع المخالفة للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، ففيها أيضاً من مخالفة العقل الصريح ما لا يعلمه إلا الله، كأتباع أبي الهذيل العلاَّف[1]، وأبي إسحاق النظَّام[2]، وأبي القاسم الكعبي، وأبي علي وأبي هاشم، وأبي الحسين البصري، وأمثالهم.

وكذلك أتباع من هو أقرب إلى السنة من هؤلاء، كاتباع حسين النَّجار[3]،/ وضرار ١/١٥٣ ابن عمرو[4]، مثل أبي عيسى محمد بن عيسى برغوث[5] الذي ناظر أحمد بن حنبل،

---

(١) أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبدالله بن مكحول العبدي المشهور بالعلاف، من أئمة المعتزلة، ولد بالبصرة سنة (١٣٥هـ)، وكف بصره في آخر عمره، و(ت: ٢٢٦) أو (٢٢٧) أو (٢٣٥).

(٢) إبراهيم بن سيار بن هانئ، ويعرف بالنظام، (ت:٢٣١هـ)، وقيل: (٢٢١هـ). يعد أعظم شيوخ المعتزلة وإليه تنسب فرقة النظامية. وانظر ترجمته والكلام على مذهبه في كتاب «إبراهيم بن سيار النظام» للدكتور محمد عبدالهادي أبي ريدة، القاهرة، (١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م).

(٣) هو الحسين بن محمد بن عبدالله النجار، لم أقف على تاريخ مولده ووفاته، ويذكر ابن النديم في «الفهرست» (ص١٧٩) أنه مات بسبب العلة التي أصابته عندما أفحمه النظام في جدال جرى بينهما، فيكون بذلك معاصراً للنظام الذي توفي حوالي سنة (٢٣١) على الأرجح. وينقل الشهرستاني عن الكعب قوله: إن النجار كان يقول إن الباري تعالى بكل مكان وجوداً لا على معنى العلم والقدرة.

(٤) وهو ضرار بن عمرو القاضي، قال عنه ابن حجر «لسان الميزان» (٣/ ٢٠٣): (معتزلي جلد له مقالات خبيثة). والضرارية يشبهون النجارية في الكثير من أقوالهم فهم ينفون الصفات ويقولون بخلق الله لأفعال العباد ويبطلون القول بالتولد، ولكنهم ينكرون القول بوجوب المعرفة بالعقل قبل ورود السمع.

(٥) وهو أبو عيسى بن عيسى برغوث، عاصر أحمد بن حنبل، لم أجد فيما بين يدي من المراجع شيئاً عن =

ومثل حفص الفرد[1] الذي كان يناظر الشافعي. وكذلك أتباع متكلمي أهل الإثبات كأتباع أبي محمد عبدالله بن سعيد بن كُلاَّب، وأبي عبدالله محمد بن عبدالله بن كَرَّام، وأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري وغيرهم./ ١/ ١٥٤

بل هذا موجود في أتباع أئمة الفقهاء وأئمة شيوخ العبادة، كأصحاب أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد وغيرهم، تجد أحدهم دائما يجد في كلامهم ما يراه هو باطلاً، وهو يتوقف في رد ذلك، لاعتقاده أن إمامه أكمل منه عقلاً وعلماً وديناً، هذا مع علم كل من هؤلاء أن متبوعه ليس بمعصوم، وأن الخطأ جائز عليه، ولا تجد أحداً من هؤلاء يقول: إذا تعارض قولي وقول متبوعي قدَّمت قولي مطلقاً، لكنه إذا تبين له أحياناً الحق في نقيض قول متبوعه، أو أن نقيضه أرجح منه قدَّمه، لاعتقاده أن الخطأ جائز عليه.

فكيف يجوز أن يُقال: إن في كتاب الله وسنة رسوله الصحيحة الثابتة عنه ما يعلم زيد وعمرو بعقله أنه باطل؟ وأن يكون كل من اشتبه عليه شيء مما أخبر به النبي ﷺ قدَّم رأيه على نص الرسول ﷺ في أنباء الغيب التي ضلَّ فيها عامة من دخَل فيها بمجرد رأيه، بدون الاستهداء بهدى الله، والإستضاءة بنور الله الذي أرسل به رسله وأنزل به كتبه، مع علم كل أحد بقصوره وتقصيره في هذا الباب، وبما وقع فيه من أصحابه وغير أصحابه من الاضطراب؟

=تاريخ مولده ووفاته، ولكن ذكرت كتب الفرق الكثير من آرائه ومذهبه، فالأشعري يذكر آراءه في «المقالات» (١/ ٢٨٤-٢٨٥)، ومنها: أنه كان يزعم أن الأشياء المتولدة فعل الله بإيجاب الطبع، وأنه كان يقول في التوحيد بقول المعتزلة إلا في باب الإرادة والجود، وأنه كان يخالفهم في القدر ويقول بالإرجاء، وأنه كان يقول: إن الله لم يزل متكلماً بمعنى أنه لم يزل عاجزاً عن الكلام ولكن كلام الله محدث مخلوق.

(١) كان متابعاً لضرار بن عمرو في اكثر آرائه وعندهما أن الله عالم قادر على معنى أنه ليس بجاهل ولا عاجز، وجوزا حصول الفعل بين فاعلين، وأن الله يقلب الأعراض أجساماً. (رشاد).

ففي الجملة: النصوص الثابتة في الكتاب والسنة لا يعارضها معقول بيِّن قط، ولا يعارضها إلا ما فيه اشتباه واضطراب، وما عُلم أنه حق، لا يعارضه ما فيه اضطراب واشتباه لم يُعلم أنه حق.

بل نقول قولاً عامّاً كليّاً: إن النصوص الثابتة عن الرسول ﷺ لم يعارضها قط صريح معقول، فضلاً عن أن يكون مقدَّماً عليها، وإنما الذي/ يعارضها شُبَه وخيالات، ١/ ١٥٥ مبناها على معان متشابهة وألفاظٍ مجملة، فمتى وقع الاستفسار والبيان ظهر أن ما عارضها شبه سوفسطائية، لا براهين عقلية.

ومما يوضح هذا:

الوجه التاسع وهو أن يقال: القول بتقديم الإنسان لمعقوله على النصوص النبوية قول لا ينضبط، وذلك لأن أهل الكلام والفلسفة الخائضين المتنازعين فيما يسمُّونه عقليات، كلٌ منهم يقول: إنه يعلم بضرورة العقل أو بنظره ما يدَّعي الآخر أن المعلوم بضرورة العقل أو بنظره نقيضه.

وهذا من حيث الجملة معلوم؛ فالمعتزلة ومن اتبعهم من الشيعة يقولون: إن أصلهم المتضمن نفي الصفات والتكذيب بالقدر -الذي يسمونه التوحيد والعدل- معلوم بالأدلة العقلية القطعية، ومخالفوهم من أهل الإثبات يقولون: إن نقيض ذلك معلوم بالأدلة القطعية العقلية.

بل الطائفتان ومن ضاهأهما يقولون: إن علم الكلام المحض هو ما أمكن علمه بالعقل المجرد بدون السمع، كمسألة الرؤية والكلام وخلق الأفعال، وهذا هو الذي يجعلونه قطعياً، ويؤثِّمون المخالف فيه.

وكلٌ من طائفتي النفي والإثبات فيهم من الذكاء والعقل والمعرفة ما هم متميزون به على كثير من الناس وهذا يقول: إن العقل الصريح دل على النفي، والآخر يقول: العقل الصريح دل على الإثبات./ ١٥٦/١

وهم متنازعون في المسائل التي دلت عليها النصوص، كمسائل الصفات والقدر. وأما المسائل المولَّدة كمسألة الجوهر الفرد وتماثل الأجسام وبقاء الأعراض وغير ذلك ففيها من النزاع بينهم ما يطول استقصاؤه، وكل منهم يدعى فيها القطع العقلي.

ثم كل من كان عن السنة أبعد كان التنازع والإختلاف بينهم في معقولاتهم أعظم، فالمعتزلة أكثر اختلافاً من متكلمة أهل الإثبات، وبين البصريين والبغداديين منهم من النزاع ما يطول ذكره. والبصريون أقرب إلى السنة والإثبات من البغداديين، ولهذا كان البصريون يثبتون كون البارئ سميعاً بصيراً مع كونه حيّاً عليماً قديراً، ويثبتون له الإرادة، ولا يوجبون الأصلح في الدنيا، ويثبتون خبر الواحد والقياس، ولا يؤثِّمون المجتهدين، وغير ذلك. ثم بين المشايخية[1] والحسينية -أتباع أبي الحسين البصري- من التنازع ما هو معروف.

وأما الشيعة فأعظم تفرقاً واختلافاً من المعتزلة، لكونهم أبعد عن السنة منهم، حتى قيل: إنهم يبلغون اثنتين وسبعين فرقة.

---

(١) لم أجد فرقة من الفرق تدعى المشايخية، ويبدو أن ابن تيمية يشير إلى مشايخ المعتزلة البغداديين الذين خالفهم أبو الحسين البصري. وانظر: «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» للرازي (ص٤٥)، «الملل والنحل» (١/ ١٠٧٨)، وانظر أيضاً: «المعتمد في أصول الفقه» لأبي الحسن البصري (ط. دمشق ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م)، «الفهرست» مادة شيوخكم (المعتزلة)، شيوخنا البغداديون. (رشاد). **قلت:** لعلها النجارية وتحرفت من الناسخ إلى المشايخية فلقد ذكر الحسينية مع النجارية في «بيان تلبيس الجهمية» (١/ ٤١٨)، ومما يعكر ذلك أن ابن القيّم في «الصواعق» (٣/ ٨٣٧) نقل عن ابن تيمية بلفظ المشايخية.

وأما الفلاسفة فلا يجمعهم جامع، بل هم أعظم اختلافاً من جميع طوائف المسلمين واليهود والنصارى. والفلسفة التي ذهب إليها الفارابي وابن سينا إنما هي فلسفة المشَّائين أتباع أرسطو صاحب التعاليم، وبينه وبين سلفه من النزاع والاختلاف ما يطول وصفه، ثم بين أتباعه من الخلاف ما يطول وصفه. وأما سائر طوائف الفلاسفة، فلو حُكي اختلافهم في علم الهيئة وحده لكان أعظم من اختلاف كل طائفة من طوائف أهل القبلة، والهيئة علم رياضي حسابي هو/ من أصح علومهم فإذا كان هذا اختلافهم فيه فكيف باختلافهم في الطبيعيات أو المنطق؟ فكيف بالإلهيات؟ ١/ ١٥٧

واعتبر هذا بما ذكره أرباب المقالات عنهم في العلوم الرياضية والطبيعية، كما نقله الأشعري عنهم في كتابه في «مقالات غير الإسلاميين»، وما ذكره القاضي أبو بكر عنهم في كتابه في «الدقائق»، فإن في ذلك من الخلاف عنهم أضعاف أضعاف ما ذكره الشهرستاني وأمثاله ممن يحكي مقالاتهم، فكلامهم في العلم الرياضي -الذي هو أصح علومهم العقلية- قد اختلفوا فيه اختلافاً لا يكاد يحصى، ونفس الكتاب الذي اتفق عليه جمهورهم -وهو كتاب «المجسطي» لبطليموس[1]- فيه قضايا كثيرة لا يقوم عليها دليل صحيح، وفيه قضايا ينازعه غيره فيها، وفيه قضايا مبينة على أرصاد منقولة عن غيره تقبل الغلط والكذب.

وكذلك كلامهم في الطبيعيات في الجسم، وهل هو مركب من المادة والصورة، أو الأجزاء التي لا تنقسم، أو ليس بمركب لا من هذا ولا من هذا؟

---

(١) بطليموس القلوذي العالم المشهور صاحب كتاب المجسطي في الفلك إمام في الرياضة، كان في أيام أندرياسيوس وفي أيام أنطميوس من ملوك الروم وبعد أيرقس بمائتين سنة. فأما كتاب المجسطي فهو ثلاث عشرة مقالة، وأول من عني بتفسيره وإخراجه إلى العربية يحيى بن خالد بن برمك.

وكثير من حذَّاق النظَّار حار في هذه المسائل، حتى أذكياء الطوائف كأبي الحسين البصري، وأبي المعالي الجويني، وأبي عبدالله بن الخطيب حاروا في مسألة الجوهر الفرد، فتوقفوا فيها تارة، وإن كانوا قد يجزمون بها أخرى، فإن الواحد من هؤلاء تارة يجزم بالقولين المتناقضين في كتابين أو كتاب/ واحد، وتارة يحار فيها، مع دعواهم أن القول الذي يقولونه قطعي برهاني عقلي لا يحتمل النقيض. ١٥٨/١

وهذا كثير في مسائل الهيئة ونحوها من الرياضيات، وفي أحكام الجسم وغيره من الطبيعيات، فما الظن بالعلم الإلهي؟ وأساطين الفلسفة يزعمون أنهم لا يصلون فيه إلى اليقين، وإنما يتكلمون فيه بالأَوْلى والأحرى والأخلق.

وأكثر الفضلاء العارفين بالكلام والفلسفة، بل وبالتصوف، الذين لم يحققوا ما جاء به الرسول تجدهم فيه حيارى، كما أنشد الشهرستاني في أول كتابه لما قال: («**قد أشار إليَّ مَنْ إشارته غُنْم، وطاعته حتم، أن أجمع [له من مشكلات الأصول، ما أشكل على ذوي العقول، ولعله استسمن ذا وَرَم، ونفخ في غير ضَرَم، لعمري:]**[1]

لقد طفت في تلك المعاهد كُلّها وسيَّرتُ طرفي بين تلك المعالم

فلم أر إلا واضعا كفَّ حائرٍ على ذَقَنِ، أو قارعاً سِنَّ نادم[2]»)

---

(١) ما بين ( ) في «نهاية الأقدام» للشهرستاني (ص٣) بدلاً من «له من مشكلات الأصول .. الخ» عبارة «له مشكلات الأصول، وأحل له ما انعقد من غوامضها على أرباب العقول لحسن ظنه بي أني وقفت على نهايات النظر. وفزت بغايات مطارح الفكر، ولعله استسمن ذا ورم، ونفخ في غير ضرم لعمري: وبعد ذلك أورد البيتين وأولهما: لقد طفت..» (رشاد).

(٢) في جميع النسخ: لعمري لقد طفت .. البيتان، والصحيح ما أثبتناه كما في «نهاية الأقدام» (ص٣)، في هامش (ص، ط) كتب ما يلي: «قوله: لقد طفت.. البيتان رد عليه الفقير محمد بن إسماعيل الأمير

=

وأنشد أبو عبدالله الرازي في غير موضع من كتبه مثل كتاب «أقسام اللذات» لما ذكر أن هذا العلم أشرف العلوم، وأنه ثلاث مقامات: العلم بالذات، والصفات، والأفعال، وعلى كل مقام عقدة، فعلم الذات عليه عقدة:/ ١/١٥٩

هل الوجود هو الماهية أو زائدة على الماهية؟ وعلم الصفات عليه عقدة: هل الصفات زائدة على الذات أم لا؟ وعلم الأفعال عليه عقدة: هل الفعل مقارن للذات أو متأخر عنها؟ ثم قال «ومن الذي وصل إلى هذا الباب، أو ذاق من هذا الشراب؟ ثم أنشد:

نهاية إقدام العقول عقال ... وأكثر سعى العالمين ضلال

وأرواحنا في وحشة من جسومنا ... وحاصل دنيانا أذى ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

لقد تأملت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلاً، ولا تروى غليلاً. ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، اقرأ في الإثبات: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه:٥]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر:١٠]، واقرأ في النفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى:١١]، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ۝١١٠﴾ [طه:١١٠]، ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ۝٦٥﴾ [مريم:٦٥]، ومن جرب مثل تجربتي، عرف مثل معرفتي[(١)]./ ١/١٦٠

=عفى الله عنهما فقال:

لعلك أهملت الطواف بمعهد الرسول ... ومن لاقاه من كل عالم

فما حار من يُهدى بهدي محمد ... ولست تراه قارعاً سنَّ نادم

كذا بخط الأمير رحمه الله تعالى على الأصل» والبيتان والرد عليهما من بحر الطويل. (رشاد).

قلت: انظر ديوان الصنعاني (٣٤٥).

(١) لم أجد هذا النص فيما بين يدي من كتب الرازي سواء المطبوع منها والمخطوط. ويذكر ابن تيمية أن

=

وكان ابن أبي الحديد البغدادي[1] من فضلاء الشيعة المعتزلة المتفلسفة وله أشعار في هذا الباب كقوله:

فيـك يـا أغلوطـة الفكـر ... حـار أمـري وانقـضى عمـري

سـافرت فيـك العقـول فـما ... ربحـت إلا أذى الـسفر

فلحـى الله الأولَى[2] زعمـوا ... أنـك المعـروف بـالنظر

كـذبوا إن الـذي ذكـروا ... خـارج عـن قـوة البـشر

هذا مع إنشاده:

وحقـك لـو أدخلتنـي النـار قلـت للـ ... ـذين بهـا: قـد كنـت ممـن يحبـه

وأفنيـت عمـري في علـوم كثـيرة[3] ... ومـا بغيتـي إلا رضـاه وقُربُـه

=الرازي كان يتمثل بهذا النص في كتابه «أقسام اللذات». وهذا الكتاب مخطوط بالهند ولم يذكره بروكلمان ضمن مؤلفات الرازي. وكثير ما يذكر ابن تيمية هذا النص في كتبه. انظر مثلاً «مجموع الفتاوى» ابن تيمية (ط. الرياض) (٤/ ٧١)، «الفرقان بين الحق والباطل» (ص٩٧) من مجموعة الرسائل الكبرى ط. صبيح «معارج الوصول»، (ص١٨٥) من المجموعة السابقة. (رشاد).

قلت: ذكر شيخ الإسلام ذلك في كتابه «النبوات» (٩٠، ١١٧، ١٥٨، ٢٥٧)، و«بيان تلبيس الجهمية» (١/ ١٢٩)، و«منهاج السنة» (٥/ ٢٧٢)، و«الرد على المنطقيين» (٣٢١).

(١) البغدادي: زيادة في (س)، (ط). وهو أبو حامد عبدالحميد بن هبة الله بن محمد بن محمد بن الحسين المدائني المعروف بابن أبي الحديد، له اطلاع واسع في الأدب وشعره جيد، من أعيان المعتزلة، وله «شرح نهج البلاغة» و«السبع العلويات»، ولد في المدائن سنة (٥٨٦هـ) وتوفي ببغداد (٦٥٦هـ).

قلت: وقد ردّ الصفدي في «فوات الوفيات» (١/ ٢٤٨-٢٤٩) هذه القصيدة بقصيدة مطلعها:

علمنـا بهـذا القـول أنـك آخـذ ... بقـول اعتـزال جـلَّ في الـدين خطبـه

(٢) في الصواعق (قاتل الله).

(٣) في الصواعق (فنون دقيقة).

أما قلتم: من كان فينا مجاهداً سيكرم مَثْواه ويعذب شرِبه؟

أما رد شك ابن الخطيب وزيغه[1] وتمويهه في الدين إذا جَلَّ[2] خطبه

وآية حب الصَّبِّ أن يعذب الأسى إذا كان من يهوى عليه يَصُبُّه/ ١/ ١٦١

(وابن رشد الحفيد يقول في كتابه الذي صنَّفه ردا على أبي حامد في كتابه المسمَّى «تهافت الفلاسفة» فسمَّاه «تهافت التهافت»، ومن الذي قاله في الإلهيات ما يعتد به. وأبو الحسن الآمدي في عامة كتبه هو واقف في المسائل الكبار يزيِّف حجج الطوائف ويبقى حائراً واقفاً. والخونجي المصنِّف في أسرار المنطق الذي سمى كتابه «كشف الأسرار» يقول لما حضره الموت: أموت ولم أعرف شيئاً إلا أن الممكن يفتقر إلى الممتنع، ثم قال: الافتقار وصف سلبي، أموت ولم أعرف شيئاً حكاه عنه التلمساني وذكر أنه سمعه منه وقت الموت[3]).

ولهذا تجد أبا حامد -مع فرط ذكائه وتألهه، ومعرفته بالكلام والفلسفة، وسلوكه طريق الزهد والرياضة والتصوف- ينتهي في هذه المسائل إلى الوقف، ويحيل في آخر

---

(١) في الصواعق (وزيفه بالفاء).

(٤) في الصواعق (حل) وهو خطأ.

(٣) ما بين القوسين في (س) فقط، وفي (ص)، (ر) ترك الناسخ مكان هذا الكلام بياضاً بمقدار أربعة أسطر، وفي (ط) ترك مكان سطر واحد وكتب بالهامش عبارة (كذا بالأصل). وذكر حاجي خليفة في «كشف الظنون» (٢/ ١٤٨٦) (ط.استانبول): كشف الأسرار عن غوامض الأفكار في المنطق للقاضي أفضل الدين محمد بن ناماور (ابن عبدالملك) الخونجي الشافعي المتوفى (٦٤٩هـ).
والعبارة التي أوردها ابن تيمية عن الخونجي جاءت أيضاً في كتاب «الرد على المنطقيين» لابن تيمية (ص١١٤)، وفي «جهد القريحة» التي ألحقها السيوطي بكتابه «صون المنطق» (ص٢٢٨).
والخونجي هو محمد بن ناماور (بن عبدالملك) أبو عبدالله الخونجي، فارسي الأصل، انتقل إلى مصر وتولى القضاء بها. انظر ترجمته في: «عيون الأنباء» (٢/ ١٢٠)، وفيها أنه توفي في ٥ رمضان سنة (٦٤٦هـ)، «مفتاح السعادة» (١/ ١٤٦)، وفيها أنه محمد بن بامادرين. (رشاد).

آمره على طريقه أهل الكشف[1]، وإن كان بعد ذلك رجع إلى طريقة أهل الحديث، ١/١٦٢ ومات وهو يشتغل في صحيح البخاري./

والحذَّاق يعلمون أن تلك الطريقة التي يحيل عليها لا توصل إلا المطلوب، ولهذا لما بنى على قول النفاة من سلك هذه الطريق، كابن عربي وابن سبعين وابن الفارض[2] وصاحب «خلع النعلين»[3] والتلمساني[4] وأمثالهم وصلوا إلى ما يُعلم فساده بالعقل والدين، مع دعواهم أنهم أئمة المحققين.

ولهذا تجد أبا حامد في مناظرته للفلاسفة إنما يبطل طرقهم ولا يثبت طريقة معينة، بل هو كما قال: **(نناظرهم -يعني مع كلام الأشعري- تارة بكلام المعتزلة، وتارة بكلام** ٢ ١/١٦٣ **الكرَّامية، وتارة بطريق الواقفة)**[5]، وهذه الطريق هي الغالب عليه في منتهى كلامه./

---

(١) ولقد رجع الغزالي في آخر عمره إلى طريقة أهل الكشف، بعد أن فقد ثقته بطرق الفلاسفة والمتكلمين وأهل التعليم الباطنية، ورأى أن هذه الطريقة هي الوسيلة الموصلة إلى المطلوب كما أخبر بذلك في كتابه «المنقذ من الضلال». وانظر خاصة: (ص١٢٢) وما بعدها من «المنقذ» بتحقيق الدكتور عبدالحليم محمود (الطبعة الخامسة سنة ١٣٨٥هـ). (رشاد).

(٢) أبو حفص عمر بن علي بن مرشد بن علي، شرف الدين بن الفارض الحموي الأصل، المصري المولد والدار والوفاة، يلقب بسلطان العاشقين (٥٧٦-٦٣٢هـ).

(٣) هو أبو القاسم أحمد بن الحسين بن قسي، رومي الأصل، من بادية شلب، استعرب وتأدب وقال الشعر، ثم عكف على الوعظ وكثر مريدوه فادعى أنه المهدي وتسمى بالإمام. ثار على دولة الملثمين واشترك في الأحداث السياسية إلى أن قتل سنة (٥٤٦هـ) وكتابه «خلع النعلين» طبع أخيراً ببيروت. (رشاد). قلت: قال الذهبي عن كتابه هذا: فيه مصائب وبدع، كما في «السير» (٢٠/ ٣١٦) وقد ذمه في «الميزان» (١/ ٢٧٢).

(٤) هو عفيف الدين سليمان بن عبدالله بن علي الكوفي التلمساني، انظر ترجمته في «فوات الوفيات» (١/ ٣٦٣-٣٦٦)، وفيه: (كان كوفي الأصل، وكان يدعي العرفان، قال قطب الدين اليونيني: رأيت جماعة ينسبونه إلى رقة الدين، والميل إلى مذهب النصيرية».

(٥) ذكر الغزالي هذا النص في معرض نقده للفلاسفة فقال: «فألزمهم تارة مذهب المعتزلة وأخرى =

وأما الطريقة النبوية السنية السلفية المحمدية الشرعية فإنما يناظرهم بها من كان خبيراً بها وبأقوالهم التي تناقضها، فيعلم حينئذ فساد أقوالهم بالمعقول الصريح المطابق للمنقول الصحيح.

وهكذا كل من أمعن في معرفة هذه الكلاميات والفلسفيات التي تُعارض بها النصوص من غير معرفة تامة بالنصوص ولوازمها وكمال المعرفة بما فيها وبالأقوال التي تنافيها، فإنه لا يصل إلى يقين يطمئن إليه، وإنما تفيده الشك والحيرة.

بل هؤلاء الحذَّاق الذين يدَّعون أن النصوص عارضها من معقولاتهم ما يجب تقديمه تجدهم حيارى في أصول مسائل الإلهيات، حتى مسألة وجود الرب تعالى وحقيقته حاروا فيها حيرة أوجبت أن يتناقض هذا، كتناقض الرازي، وأن يتوقف هذا، كتوقف الآمدي[1]، ويذكرون عدة أقوال يزعمون أن الحق ينحصر فيها، وهي كلها باطلة.

=مذهب الكرامية وطوراً مذهب الواقفية، ولا أنتهض ذاباً عن مذهب مخصوص»، انظر: «تهافت الفلاسفة» للغزالي (ص٦٨-٦٩) بتحقيق سليمان دنيا، الطبعة الثانية، (١٩٥٥م). (رشاد).

(١) كثيراً ما كان ينتهي الآمدي في «المسائل الكبار» إلى التوقف وعدم القطع برأي، يتضح ذلك من موقفه في مسألة النفس حيث قال بعد أن ذكر آراء الفلاسفة: (..لا سبيل إلى القطع في شيء مما قبل من المذاهب في حقيقة النفس الإنسانية المدركة العاقلة، وإن كان الحق غير خارج عنها، فعليك بالاجتهاد في تعيينه وإظهاره، هذا ما عندي ولعل عند غيري غيره) «الأبكار» (٢/ ٢١١أ).
وفي مسألة وحدة الكلام عند الأشعري مع انقسامه إلى أمر ونهي وخبر واستخبار يذكر اعتراض الخصوم على ذلك والردود عليها، ثم يقول: (..والحق أن ما ذكروه من الإشكال على القول بوحدة الكلام فمشكل؛ وعسى أن يكون عندي غيرى حله) «الأبكار» (١/ ٩٨أ)، وانظر أيضاً موقفه من مسألة العلم الحادث في «الأبكار» (١/ ١٠أ) مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم (١٦٠٣) علم الكلام). (رشاد).

وقد حُكي عن طائفة من رءُوس أهل الكلام أنهم كانوا يقولون بتكافؤ الأدلة، وأن الأدلة قد تكافأت من الجانبين، حتى لا يُعرف الحق من الباطل، ومعلوم أن هذا إنما قالوه فيما سلكوه هم من الأدلة./ ١/ ١٦٤

وقد حُكي لي أن بعض الأذكياء -وكان قد قرأ على شخص هو إمام بلده ومن أفضل أهل زمانه في الكلام والفلسفة، وهو ابن واصل الحموي[١] - أنه قال: (**أضطجع على فراشي، وأضع الملحفة على وجهي، وأقابل بين أدلة هؤلاء وأدلة هؤلاء حتى يطلع الفجر، ولم يترجح عندي شيء**). ولهذا انتهى أمره إلى كثرة النظر في الهيئة، لكونه تبين له فيه من العلم ما لم يتبين له في العلوم الإلهية.

ولهذا تجد كثيرا من هؤلاء لما لم يتبين له الهدى في طريقه نكص على عقبيه، فاشتغل باتباع شهوات الغي في بطنه وفرجه أو رياسته وماله ونحو ذلك، لعدم العلم واليقين الذي يطمئن إليه قلبه، وينشرح له صدره.

وفي الحديث المأثور عن النبي ﷺ: «إن أخوف ما أخاف عليكم شهوات الغي في بطونكم وفروجكم، ومضلاَّت الفتن»[٢]. وهؤلاء المعرضون عن/ الطريقة النبوية السلفية يجتمع فيهم هذا وهذا: اتِّباع شهوات الغي، ومضلاَّت الفتن، فيكون فيهم من الضلاَّل والغيِّ بقدر ما خرجوا عن الطريق الذي بعث الله به رسوله. ١/ ١٦٥

---

(١) هو محمد بن سالم بن نصر الله بن واصل (أبو عبدالله المازني التميمي) الحموي مؤرخ عالم بالمنطق أقام بمصر ولقب بقاضي القضاة، ومن أهم كتبه «مفرج الكروب في أخبار بني أيوب»، «التاريخ الصالحي»، «شرح ما استغلق من ألفاظ كتاب الجمل في المنطق»، ولد سنة (٦٠٤هـ) بحماة وتوفي بها سنة (٦٩٧هـ).

(٢) رواه أحمد ٤/ ٤٢٠، ٤٢٣)، وابن أبي عاصم في «السُنة» (١٤)، والبزار (٣٨٤٤) وسنده صحيح.

ولهذا أمرنا الله أن نقول في كل صلاة: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾. وقد صح عن النبي ﷺ أنه قال: «اليهود مغضوب عليهم، والنصارى ضالُّون»[1].

وكان السلف يقولون: «احذروا فتنة العالم الفاجر والعابد الجاهل، فإن فتنتهما فتنة لكل مفتون»[2] فكيف إذا اجتمع في الرجل الضلال والفجور؟

ولو جُمعت ما بلغني في هذا الباب عن أعيان هؤلاء، كفلان وفلان، لكان شيئاً كثيراً، وما لم يبلغني من حيرتهم وشكهم أكثر وأكثر.

وذلك لأن الهدى هو فيما بعث الله به رسله، فمن أعرض عنه لم يكن مهتدياً، فكيف بمن عارضه بما يناقضه وقَدَّم مناقضه عليه؟

قال الله تعالى لما أهبط آدم: ﴿قَالَ ٱهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًۢا ۖ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ۝١٢٣ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ ۝١٢٤ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِىٓ أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا ۝١٢٥ قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ ءَايَٰتُنَا فَنَسِيتَهَا ۖ وَكَذَٰلِكَ ٱلْيَوْمَ تُنسَىٰ ۝١٢٦﴾ [طه:١٢٣-١٢٦]. / ١/١٦٦

---

(١) رواه الترمذي (٢٩٥٣) (٢٩٥٤)، والإمام أحمد (٤/ ٣٧٨)، والطيالسي (١٠٤٠)، وابن أبي حاتم في «التفسير» (٤٠، ٤١/ حكمت)، والطبراني في «الكبير» (١٧/ ٩٨) (٢٣٦) والحديث حسن تلقاه أهل الحديث بالقبول فلا معنى لمن ضعّفه من المعاصرين.

(٢) رواه الإمام أحمد في «العلل» (٤٥٠١)، وابن المبارك في «الزهد» (٧٥)، وابن أبي حاتم في «الجرح والتعديل» (١/ ٩١-٩٢)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (١٨٩٦)، وفي «المدخل» (٥٤٤).

وروى نحو ذلك عن عامر الشعبي.

رواه البيهقي في «شعب الإيمان» (١٨٩٧)، وفي «المدخل» (٥٤٣).

قال ابن عباس رضي الله عنهما: «تكفَّل الله لمن قرأ القرآن وعمل بما فيه أن لا يضل في الدنيا، ولا يشقى في الآخرة» ثم قرأ هذه الآية[1].

وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى﴾ يتناول الذكر الذي أنزله، وهو الهدى الذي جاءت به الرسل، كما قال تعالى في آخر الكلام: ﴿كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ ءَايَٰتُنَا فَنَسِيتَهَا﴾ أي تركت اتباعها والعمل بما فيها، فمن طلب الهدى بغير القرآن ضل، ومن اعتز بغير الله ذل. وقد قال تعالى: ﴿ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ﴾ [الأعراف:٣]، وقال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾ [الأنعام:١٥٣].

وفي حديث عليّ ﷺ الذي رواه الترمذي، ورواه أبو نُعَيْم من عدة طرق عن عليّ، عن النبي ﷺ لما قال: «إنها ستكون فتنة. قلت: فما المخرج منها يا رسول الله؟ قال: كتاب الله، فيه نبأ ما قبلكم، وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبَّار قصمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله، وهو حبل الله المتين، وهو الذكر الحكيم، وهو الصراط المستقيم، وهو الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسن، ولا يخلق عن كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه، ولا تشبع منه العلماء، من قال به/ صدق، ومن عمل به أجر، ومن حكم به عدل، ومن دعا إليه هُدِي إلى صراط مستقيم»[2]، وهذا مبسوط في غير هذا الموضع. ١/١٦٧

---

(١) مرّ تخريجه.

(٢) مرّ الكلام عليه.

والمقصود هنا التنبيه على أنه لو سُوِّغَ للناظرين أن يعرضوا عن كتاب الله تعالى ويعارضوه بآرائهم ومعقولاتهم، لم يكن هناك أمر مضبوط يحصل لهم به علم ولا هدى، فإن الذين سلكوا هذه السبيل كلهم يخبر عن نفسه بما يوجب حيرته وشكه، والمسلمون يشهدون عليه بذلك، فثبت بشهادته وإقراره على نفسه وشهادة المسلمين، الذين هم شهداء الله في الأرض، أنه لم يظفر من أعرض عن الكتاب، وعارضه بما يناقضه، بيقين يطمئن إليه، ولا معرفة يسكن بها قلبه.

والذين ادَّعَوْا في بعض المسائل أن لهم معقولاً صريحاً يناقض الكتاب قابلهم آخرون من ذوي المعقولات، فقالوا: إن قول هؤلاء معلوم بطلانه بصريح المعقول، فصار ما يُدَّعى معارضته للكتاب من المعقول ليس فيه ما يُجْزَم بأنه معقول صحيح: إما بشاهدة أصحابه عليه وشهادة الأمة، وإما بظهور تناقضهم ظهوراً لا ارتياب فيه، وإما بمعارضة آخرين من أهل هذه المعقولات لهم، بل مَنْ تدبر ما يعارضون به الشرع من العقليات وجد ذلك مما يُعلم بالعقل الصريح بطلانه.

والناس إذا تنازعوا في المعقول لم يكن قولُ طائفةٍ لها مذهب حجةً على أخرى، بل يُرجع في ذلك إلى الفِطر السليمة التي لم تتغير باعتقاد يغيِّر فطرتها ولا هوى، فامتنع حينئذ أن يعتمد على ما يعارض الكتاب من الأقوال التي يسمونها معقولات،/ وإن ١٦٨/١ كان ذلك قد قالته طائفة كبيرة، لمخالفة طائفة كبيرة لها، ولم يبق إلا أن يُقال: إن كل إنسان له عقل فيعتمد على عقل نفسه، وما وجده معارضا لأقوال الرسول ﷺ من رأيه خالفه، وقدَّم رأيه على نصوص الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، ومعلوم أن هذا أكثر ضلالاً واضطراباً.

فإذا كان فحول النظر وأساطين الفلسفة الذين بلغوا في الذكاء والنظر إلى الغاية، وهم ليلَهم ونهارَهم يَكْدَحون في معرفة هذه العقليات، ثم لم يصلوا فيها إلى معقول صريح يناقض الكتاب، بل إما إلى حيرة وارتياب، وإما إلى اختلاف بين الأحزاب، فكيف غير هؤلاء ممن لم يبلغ مبلغهم في الذهن والذكاء ومعرفة ما سلكوه من العقليات؟

فهذا وأمثاله مما يبين أن من أعرض عن الكتاب وعارضه بما يناقضه، لم يعارضه إلا بما هو جهل بسيط أو جهل مركب. فالأول: ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥ ۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴿٣٩﴾﴾ [النور:٣٩]. والثاني: ﴿أَوْ كَظُلُمَـٰتٍ فِى بَحْرٍ لُّجِّىٍّ يَغْشَىٰهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ سَحَابٌ ۚ ظُلُمَـٰتٌۢ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَآ أَخْرَجَ يَدَهُۥ لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَا ۗ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ ﴿٤٠﴾﴾ [النور: ٤٠].

وأصحاب القرآن والإيمان في نور على نور، قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَـٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَـٰنُ وَلَـٰكِن جَعَلْنَـٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾ صِرَٰطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ ﴿٥٣﴾﴾ [الشورى:٥٢-٥٣]. وقال تعالى: ﴿۞ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ﴾ إلى آخر الآية،/ [النور:٣٥] وقال تعالى: ﴿فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ۙ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾﴾ [الأعراف:١٥٧]. ١/١٦٩

فأهل الجهل البسيط منهم أهل الشك والحيرة من هؤلاء المعارضين للكتاب المعرضين عنه، وأهل الجهل المركب أرباب الاعتقادات الباطلة التي يزعمون أنها عقليات. وآخرون ممن يعارضهم يقول: المناقض لتلك الأقوال هو العقليات.

ومعلوم أنه حينئذ يجب فساد أحد الاعتقادين أو كليهما، والغالب فساد كلا الاعتقادين، لما فيهما من الإجمال والاشتباه، وأن الحق يكون فيه تفصيل يبين أن مع

هؤلاء حقّاً وباطلاً، ومع هؤلاء حقّاً وباطلاً، والحق الذي مع كل منهما هو الذي جاء به الكتاب الذي يحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، والله أعلم.

الوجه العاشر

[معارضة دليلهم بنظير ما قالوه:]

أن يعارض دليلهم بنظير ما قالوه، فيُقال: إذا تعارض العقل والنقل، وجب تقديم النقل، لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين، ورفعهما رفع للنقيضين، وتقديم العقل ممتنع، لأن العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول ﷺ، فلو أبطلنا النقل لكنا قد أبطلنا دلالة العقل، وإذا أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضا للنقل، لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء، فكان تقديم العقل موجبا عدم تقديمه، فلا يجوز تقديمه.

وهذا بيِّنٌ واضح؛ فإن العقل هو الذي دل على صدق السمع وصحته وأن خبره مطابق لمخبره، فإن جاز أن تكون هذه الدلالة باطلة لبطلان النقل لزم أن لا يكون/ ١/ ١٧٠ العقل دليلاً صحيحاً، وإذا لم يكن دليلاً صحيحاً لم يجز أن يتبع بحال، فضلاً عن أن يُقدَّم فصار تقديم العقل على النقل قَدْحاً في العقل بانتفاء لوازمه ومدلوله، وإذا كان تقديمه على النقل يستلزم القدح فيه، والقدحُ فيه يمنع دلالته، والقدحُ في دلالته يقدح في معارضته، كان تقديمه عند المعارضة مبطلاً للمعارضة، فامتنع تقديمه على النقل، وهو المطلوب.

[تقديم النقل لا يستلزم فساد النقل في نفسه:]

وأما تقديم النقل عليه فلا يستلزم فساد النقل في نفسه.

ومما يوضح هذا أن يُقال:

معارضة العقل لما دل العقل على أنه حق دليلٌ على تناقض دلالته، وذلك يوجب فسادها، وأما السمع فلم يعلم فساد دلالته ولا تعارضها في نفسها، وإن لم يعلم صحتها. وإذا تعارض دليلان أحدهما علمنا فساده والآخر لم نعلم فساده كان تقديم ما لم يُعلم فسادُه أقرب إلى الصواب من تقديم ما يعلم فساده، كالشاهد الذي علم أنه يصدق ويكذب، والشاهد المجهول الذي لم يعلم كذبه، فإن تقديم قول الفاسق المعلوم كذبه على قول المجهول الذي لم يعلم كذبه لا يجوز، فكيف إذا كان الشاهد هو الذي شهد بأنه قد كذب في بعض شهاداته؟!

والعقل إذا صدَّق السمع في كل ما يخبر به ثم قال: إنه أخبر بخلاف الحق، كان هو قد شهد للسمع بأنه يجب قبوله، وشهد له بأنه لا يجب قبوله، وشهد بأن الأدلة السمعية حق، وأن ما أخبر به السمع فهو حق، وشهد بأن ما أخبر به السمع فليس بحق، فكان مثله مثل من شهد لرجلٍ بأنه صادق لا يكذب، وشهد له بأنه قد كذب، فكان هذا قدحاً في شهادته مطلقاً وتزكيته؛ فلا يجب قبول شهادته الأولى ولا الثانية، فلا يصلح أن يكون معارضا للسمع بحال./ ١٧١/١

ولهذا تجد هؤلاء الذين تتعارض عندهم دلالة العقل والسمع في حَيْرةٍ وشك واضطراب، إذ ليس عندهم معقول صريح سالم عن معارض مقاوم، كما أنهم أيضاً في نفس المعقول الذي يعارضون به السمع في اختلاف وَرَيْب واضطراب.

وذلك كله مما يبين أنه ليس في المعقول الصريح ما يمكن أن يكون مقدَّماً على ما جاءت به الرسل، وذلك لأن الآيات والبراهين دالة على صدق الرسل، وأنهم لا يقولون على الله إلا الحق، وأنهم معصومون فيما يبلغونه عن الله من الخبر والطلب، لا

يجوز أن يستقر في خبرهم عن الله شيء من الخطأ، كما اتفق على ذلك جميع المقرين بالرسل من المسلمين واليهود والنصارى وغيرهم.

فوجب أن جميع ما يخبر به الرسول عن الله صدق وحق، لا يجوز أن يكون في ذلك شيء مناقض لدليل عقلي ولا سمعي. فمتى علم المؤمن بالرسول أنه أخبر بشيء من ذلك جزم جزماً قاطعاً أنه حق، وأنه لا يجوز أن يكون في الباطن بخلاف ما أخبر به، وأنه يمتنع أن يعارضه دليل قطعي، لا عقلي ولا سمعي، وأن كل ما ظن أنه عارضه من ذلك فإنما هو حُجج داحِضة، وشُبَه من جنس شبه السوفسطائية.

وإذا كان العقل العالم بصدق الرسول قد شهد له بذلك، وأنه يمتنع أن يعارض خبَره دليلٌ صحيح، كان هذا العقل شاهداً بأن كل ما خالف خبر الرسول فهو باطل، فيكون هذا العقل والسمع جميعاً شهداً ببطلان العقل المخالف للسمع./ ١/ ١٧٢

[اعتراض:]

فإن قيل: فهذا يوجب القدح في شهادة العقل، حيث شهد بصدق الرسول، وشهد بصدق العقل المناقض لخبره.

[الرد عليه:]

قيل له: عن هذا جوابان:

أحدهما: إنا نحن يمتنع عندنا أن يتعارض العقل والسمع القطعيان، فلا تبطل دلالة العقل، وإنما ذكرنا هذا على سبيل المعارضة، فمن قدَّم دلالة العقل على السمع يلزمه أن يقدِّم دلالة العقل الشاهد بتصديق السمع، وأنه إذا قدم دلالة العقل لزم تناقضها وفسادها، وإذا قدم دلالة السمع لم يلزم تناقضها في نفسها، وإن لزمه أن لا يعلم صحتها، وما عُلم فسادُه أَوْلى بالرد مما لم تعلم صحته ولا فساده.

والجواب الثاني: أن نقول: الأدلة العقلية التي تعارض السمع غير الأدلة العقلية التي يعلم بها أن الرسول صادق، وإن كان جنس المعقول يشملها. ونحن إذا أبطلنا ما عارض السمع إنما أبطلنا نوعا مما يُسمى معقولاً، لم نبطل كل معقول، ولا أبطلنا المعقول الذي عُلم به صحة المنقول، وكان ما ذكرناه موجباً لصحة السمع وما عُلم به صحته من العقل.

ولا مناقضة في ذلك، ولكن حقيقته أنه قد تعارض العقل الدال على صدق الرسول والعقل المناقض لخبر الرسول، فقدَّمنا ذلك المعقول على هذا المعقول، كما تقدَّم الأدلة على صدق الرسول على الحجج الفاسدة والقادحة في نبوات الأنبياء، وهي حجج عقلية.

بل شبهات المبطلين القادحين في النبوات قد تكون أعظم من كثير من الحجج العقلية التي يعارض بها خبر الأنبياء عن أسماء الله وصفاته وأفعاله ومَعَادِه، فإذا كان/ تقديم الأدلة العقلية الدالة على أنهم صادقون في قولهم: «إن الله أرسلهم» مقدَّمة على ما يناقض ذلك من العقليات، كذلك تقديم هذه الأدلة العقلية المستلزمة لصدقهم فيما أخبروا به على ما يناقض ذلك من العقليات، وعاد الأمر إلى تقديم جنس من المعقولات على جنس. ١/ ١٧٤

وهذا متفق عليه بين العقلاء، فإن الأدلة العقلية إذا تعارضت فلا بد من تقديم بعضها على بعض، ونحن نقول: لا يجوز أن يتعارض دليلان قطعيان: لا عقليان ولا سمعيان، ولا سمعي ولا عقلي؛ ولكن قد ظن من لم يفهم حقيقة القولين تعارضهما لعدم فهمه لفساد أحدهما.

[اعتراض آخر:]

فإن قيل: نحن نستدل بمخالفة العقل للسمع على أن دلالة السمع المخالفة له باطلة، إما لكذب الناقل عن الرسول، أو خطئه في النقل، وإما لعدم دلالة قوله على ما يخالف العقل في محل النزاع.

[الرد عليه:]

قيل: هذا معارض بأن يُقال: نحن نستدل بمخالفة العقل للسمع على أن دلالة العقل المخالفة له باطلة لبطلان بعض مقدّماتها، فإن مقدّمات الأدلة العقلية المخالفة للسمع فيها من التطويل والخفاء والاشتباه والاختلاف والاضطراب ما يوجب أن يكون تطرق الفساد إليها أعظم من تطرقه إلى مقدّمات الأدلة السمعية.

ومما يبين ذلك أن يُقال: دلالة السمع على مواقع الإجماع مثل دلالته على موارد النزاع، فإن دلالة السمع على علم الله تعالى وقدرته وإرادته وسمعه وبصره، كدلالته على رضاه ومحبته وغضبه واستوائه على عرشه ونحو ذلك، وكذلك دلالته على عموم مشيئته وقدرته كدلالته على عموم علمه./ ١/ ١٧٤

فالأدلة السمعية لم يردها من ردَّها لضعف فيها وفي مقدّماتها، لكن لاعتقاده أنها تخالف العقل، بل كثير من الأدلة السمعية التي يردونها تكون أقوى بكثير من الأدلة السمعية التي يقبلونها. وذلك لأن تلك لم يقبلوها لكون السمع جاء بها، لكن لاعتقادهم أن العقل دلَّ عليها، والسمع جعلوه عاضداً للعقل، وحجة على من ينازعهم من المصدِّقين بالسمع، لم يكن هو عمدتهم ولا أصل علمهم، كما صرَّح بذلك أئمة هؤلاء المعارضين لكتاب الله وسنة رسوله بآرائهم.

وإذا كان كذلك، تبين أن ردَّهم الأدلة السمعية المعلومة الصحة بمجرد مخالفة عقل الواحد، أو لطائفة منهم، أو مخالفة ما يسمونه عقلاً لا يجوز، إلا أن يبطلوا الأدلة السمعية بالكلية، ويقولون: إنها لا تدل على شيء، وإن إخبار الرسول عما أخبر به لا يفيد التصديق بثبوت ما أخبر به، وحينئذ فما لم يكن دليلاً لا يصلح أن يجعل معارضاً.

والكلام هنا إنما هو لمن علم أن الرسول صادق، وأن ما أخبر به ثابت، وأن إخباره لنا بالشيء يفيد تصديقنا بثبوت ما أخبر به، فمن كان هذا معلوماً له امتنع أن يجعل العقل مقدَّماً على خبر الرسول ﷺ، بل يضطره الأمر إلى أن يجعل الرسول يكذب أو يخطئ تارة في الخبريات، ويصيب أو يخطئ أخرى في الطلبيات. وهذا تكذيب للرسول، وإبطال لدلالة السمع، وسدٌّ لطريق العلم بما أخبر به الأنبياء والمرسلون، وتكذيب بالكتاب وبما أرسل الله تعالى به رسله./ ١/ ١٧٥

وغايته إن أحسن المقال: أن يجعل الرسول مخبراً بالأمور على خلاف حقائقها لأجل نفع العامة. ثم إذا قال ذلك امتنع أن يستدل بخبر الرسول على شيء، فعاد الأمر جَذَعاً؛ لأنه إذا جوَّز على خبر الرسول التلبيس كان كتجويزه عليه الكذب. وحينئذ فلا يكون مجرد إخبار الرسول موجبا للعلم بثبوت ما أخبر به، وهذا -وإن كان زندقة وكفراً وإلحاداً- فهو باطل في نفسه، كما قد بُيِّن في غير هذا الموضع.

[المقصودون بالخطاب في هذا الكتاب:]

فنحن في هذا المقام إنما نخاطب من يتكلم في تعارض الأدلة السمعية والعقلية ممن يدَّعي حقيقة الإسلام من أهل الكلام، الذين يلبِّسون على أهل الإيمان بالله ورسوله، وأما مَنْ أفصح بحقيقة قوله، وقال: إن كلام الله ورسوله لا يُستفاد منه علم بغيب، ولا تصديق بحقيقة ما أخبر به، ولا معرفة بالله وأسمائه وصفاته وأفعاله وملائكته وجنته وناره وغير ذلك فهذا لكلامه مقام آخر.

فإن الناس في هذا الباب أنواع:

منهم من يُقر بما جاء به السمع في المعاد دون الأفعال والصفات.

ومنهم من يقر بذلك في بعض أمور المعاد دون بعض.

ومنهم من يقر بذلك في بعض الصفات والمعاد مطلقاً دون الأفعال وبعض الصفات.

ومنهم من لا يقر بحقيقة شيء من ذلك لا في الصفات ولا في المعاد.

ومنهم من لا يقر بذلك أيضاً في الأمر والنهى، بل يسلك طريق التأويل في الخبر والأمر جميعاً لمعارضة العقل عنده، كما فعلت القرامطة الباطنية. وهؤلاء أعظم الناس كفراً وإلحاداً./ ١٧٦/١

والمقصود هنا أن من أقرَّ بصحة السمع وأنه علم صحته بالعقل لا يمكنه أن يعارضه بالعقل ألبتة، لأن العقل عنده هو الشاهد بصحة السمع، فإذا شهد مرة أخرى بفساده كانت دلالته متناقضة، فلا يصلح لا لإثبات السمع ولا لمعارضته.

[اعتراض: الشهادة بصحة السمع ما لم يعارض العقل:]

فإن قال: أنا أشهد بصحته ما لم يعارض العقل.

[الرد عليه من وجوه:]

قيل: هذا لا يصح لوجوه:

أحدها: أن الدليل العقلي دلَّ على صدق الرسول وثبوت ما أخبر به مطلقاً؛ فلا يجوز أن يكون صدقه مشروطا بعدم المعارض.

الثاني: أنك إن جوَّزتَ علي أن يعارضه العقل الدال على فساده لم تثق بشيء منه، لجواز أن يكون في عقل غيرك ما يدل على فساده، فلا تكون قد علمت بعقلك صحته البتة، وأنت تقول: إنك علمت صحته بالعقل.

الثالث: أن ما يستخرجه الناس بعقولهم أمر لا غاية له، سواء كان حقاً أو باطلاً، فإذا جوَّز المجوِّز أن يكون في المعقولات ما يناقض خبر الرسول لم يثق بشيء من أخبار الرسول، لجواز أن يكون في المعقولات التي لم تظهر له بعد ما يناقض ما أخبر به الرسول. ومن قال: أنا أقر من الصفات بما لم ينفه العقل، أو أثبت من السمعيات ما لم يخالفه العقل، لم يكن لقوله ضابط، فإن تصديقه بالسمع مشروط بعدم جنس لا ضابط له ولا منتهى، وما كان مشروطاً بعدم ما لا ينضبط لم ينضبط، فلا يبقى مع هذا الأصل إيمان./ ١/١٧٧

ولهذا تجد من تَعوَّد معارضة الشرع بالرأي لا يستقر في قلبه الإيمان، بل يكون كما قال الأئمة: إن علماء الكلام زنادقة، وقالوا: قَلّ أحدٌ نظر في الكلام إلا كان في قلبه غلٌّ على أهل الإسلام؛ مرادهم بأهل الكلام من تكلم في الله بما يخالف الكتاب والسنة.

ففي الجملة: لا يكون الرجل مؤمناً حتى يؤمن بالرسول إيمانا جازماً، ليس مشروطا بعدم معارض، فمتى قال: أؤمن بخبره إلا أن يظهر له معارض يدفع خبره لم يكن مؤمناً به. فهذا أصل عظيم تجب معرفته، فإن هذا الكلام هو ذريعة الإلحاد والنفاق.

الرابع: أنهم قد سلَّموا أنه يعلم بالسمع أمور. كما يذكرونه كلهم من أن العلوم ثلاثة أقسام: منها ما لا يُعلم إلا بالعقل، ومنها ما لا يُعلم إلا بالسمع، ومنها ما يُعلم بالسمع والعقل.

وهذا التقسيم حق في الجملة، فإن من الأمور الغائبة عن حِسِّ الإنسان ما لا يمكن معرفته بالعقل، بل لا يعرف إلا بالخبر.

وطرق العلم ثلاثة: الحس، والعقل، والمركَّب منهما كالخبر. فمن الأمور ما لا يمكن علمه إلا بالخبر، كما يعلمه كل شخص بأخبار الصادقين كالخبر المتواتر، وما يُعلم بخبر الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين.

وهذا التقسيم يجب الإقرار به، وقد قامت الأدلة اليقينية على نبوَّات الأنبياء. وأنهم قد يعلمون بالخبر ما لا يُعلم إلا بالخبر، وكذلك يعلمون غيرهم بخبرهم./ ١٧٨/١

ونفس النبوّة تتضمن الخبر، فإن النبوة مشتقة من «الإنباء» وهو الإخبار بالمغَيَّب. فالنبي يخبر بالمغيَّب ويخبرنا بالغيب، ويمتنع أن يقوم دليل صحيح على أن كل ما أخبر به الأنبياء يمكن معرفته بدون الخبر، فلا يمكن أن يجزم بأن كل ما أخبرت به الأنبياء هو منتفٍ. فإنه يمتنع أن يقوم دليل على هذا النفي العام، ويمتنع أن يقول القائل: كل ما أخبر به الأنبياء يمكن غيرهم أن يعرفه بدون خبرهم، ولهذا كان أكمل الأمم علماً المقرُّون بالطرق الحسية والعقلية والخبرية، فمن كذَّب بطريق منها فاته من العلوم بحسب ما كذَّب به من تلك الطرق.

والمتفلسفة الذين أثبتوا النبوَّات على وجه يوافق أصولهم الفاسدة -كابن سينا وأمثاله- لم يقرّوا بأن الأنبياء يعلمون ما يعلمونه بخبر يأتيهم عن الله، لا بخبر مَلَكٍ ولا غيره، بل زعموا أنهم يعلمونه بقوّة عقلية، لكونهم أكمل من غيرهم في قوّة الحَدْس، ويسمُّون ذلك القوة القُدْسيَّة، فحصروا علوم الأنبياء في ذلك.

وكان حقيقة قولهم: أن الأنبياء من جنس غيرهم، وأنهم لم يعلموا شيئاً بالخبر، ولهذا صار هؤلاء لا يستفيدون شيئاً بخبر الأنبياء، بل يقولون: إنهم خاطبوا الناس بطريق التخييل لمنفعة الجمهور. وحقيقة قولهم: أنهم كذبوا/ لمصلحة الجمهور. وهؤلاء في ١٧٩/١ الحقيقة يكذِّبون الرسل، فنتكلم معهم في تحقيق النبوة على الوجه الحق، لا في معارضة العقل والشرع.

وهذا الذي ذكرته مما صرَّح به فضلاؤهم، يقولون: إن الرسل إنما ينتفع بخبرهم الجمهور في التخييل، لا ينتفع بخبرهم أحد من العامة والخاصة في معرفة الغيب، بل الخاصَّة عندهم تعلم ذلك بالعقل المناقض لأخبار الأنبياء، والعامَّة لا تعلم ذلك لا بعقل ولا خبر، والنبوّة إنما فائدتها تخييل ما يخبرون به للجمهور، كما يصرح بذلك الفارابي وابن سينا وأتباعهما.

ثم لا يخلوا الشخص إما أن يكون مقرّاً بخبر نبوّة الأنبياء، وإما أن يكون غير مقرٍّ، فإن كان غير مقرٍّ بذلك لم نتكلم معه في تعارض الدليل العقلي والشرعي، فإن تعارضهما إنما يكون بعد الإقرار بصحة كل منهما لو تجرد عن المعارض، فمن لم يقر بصحة دليل عقلي ألبتة لم يُخاطب في معارضة الدليل العقلي والشرعي، وكذلك من لم يقر بدليل شرعي لم يخاطب في هذا التعارض.

ومن لم يقر بالأنبياء لم يستفد من خبرهم دليلاً شرعياً، فهذا يتكلم معه في تثبيت النبوّات، فإذا ثبتت فحينئذ يثبت الدليل الشرعي، وحينئذ فيجب الإقرار بأن خبر/ ١/ ١٨٠ الأنبياء يوجب العلم بثبوت ما أخبروا به، ومن جوَّز أن يكون في نفس الأمر معارض ينفي ما دلت عليه أخبارهم امتنع أن يعلم بخبرهم شيئاً، فإنه ما من خبر أخبروا به ولم يعلم هو ثبوته بعقله إلا وهو يجوز أن يكون في نفس الأمر دليل يناقضه، فلا يعلم شيئاً مما أخبروا به بخبرهم، فلا يكون مقرّاً بنبوتهم، ولا يكون عنده شيء يُعلم بالسمع وحده وهم قد أقرُّوا بأن العلوم ثلاثة: منها ما يُعلم بالسمع وحده، ومنها ما يُعلم بالعقل وحده، ومنها ما يُعلم بهما.

وأيضاً، فقد قامت الأدلة العقلية اليقينية على نبوة الأنبياء، وأنهم قد يعلمون ما يعلمونه بخبر الله وملائكته، تارة بكلام يسمعونه من الله كما سمع موسى بن عمران،

وتارة بملائكة تخبرهم عن الله، وتارة بوحي يوحيه الله، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾ [الشورى:٥١].

فتبين أن تجويزهم أن يكون في نفس الأمر دليل يناقض السمع يوجب أن لا يكون في نفس الأمر دليل سمعي يعلم به مخبره، وهذا مما تبين به تناقضهم حيث أثبتوا الأدلة السمعية، ثم قالوا ما يوجب إبطالها، وحيث أثبتوا الأدلة العقلية، ثم قالوا ما يوجب تناقضها؛ فإن العقل يُعلم به صحة الأدلة السمعية، فمتى بطلت بطل العقل الدال على صحة السمع، والدليل مستلزم للمدلول، ومتى/ انتفى اللازم الذي هو المدلول انتفى ١/ ١٨١ ملزومه الذي هو الدليل، فيبطل العقل وتناقضهم حيث أقرُّوا بنبوّات الأنبياء ثم قالوا ما يوجب بطلانها.

وأيضاً، فالأدلة العقلية توجب الإقرار بنبوّة الأنبياء، فالقدح في نبوّة الأنبياء قدح في الأدلة العقلية، ومع كون قولهم مستلزما لتناقضهم فهو مستلزم لبطلان الأدلة العقلية والسمعية، وبطلان النبوّات، وهذا من أعظم أنواع السفسطة؛ فتبين بعض ما في قولهم من أنواع السفسطة الدَّالة على فساده، ومن أنواع التناقض الدَّالة على جهلهم وتناقض مذاهبهم.

وإن قالوا: نحن لا نعلم شيئا مما دل عليه الشرع من الخبريات، أو من الخبريات وغيرها، إلا أن نعلم بالاضطرار أن الرسول أخبر به.

قيل: فيقال لكم على هذا التقدير: فكل ما لا يعلم شخص بالاضطرار أن الرسول أخبر به يجب أن ينفيه إذا قام عنده ما يظنه دليلاً عقلياً!

فإن قالوا: نعم؛ لزم أنه يجوز لكل أحد أن يُكَذِّب بما لم يضطر إلى أن الرسول أخبر به، وإن كان غيره قد علم بالاضطرار أن الرسول أخبر به، وحينئذ فيلزم من ذلك تجويز تكذيب الرسول، ونفي الحقائق الثابتة في نفس الأمر، والقول بلا علم، والقطع بالباطل.

وإن قالوا: نحن إنما نجوِّز ذلك إذا قام دليل عقلي قاطع.

١/ ١٨٢ قيل: هذا باطل لوجهين:/

أحدهما: أنه إذا لم يعلم بالاضطرار أنه أخبر به كان على قولكم غير معلوم الثبوت، وحينئذ فإذا قام عنده دلالة ظنية ترجَّح النفي أخبر بموجبها، وإن جوّز أن يكون غيره يعلم باضطرار نقيضها.

والثاني: أن الأدلة العقلية القطعية ليست جنسا متميِّزاً عن غيره، ولا شيئاً اتفق عليه العقلاء؛ بل كل طائفة من النظّار تدَّعي أن عندها دليلاً قطعياً على ما تقوله، مع أن الطائفة الأخرى تقول: إن ذلك الدليل باطل، وإن بطلانه يُعلم بالعقل. بل قد تقول: إنه قام عندها دليل قطعي على نقيض قول تلك الطائفة، وإذا كنت العقليات ليست متميزة، ولا متفقاً عليها، وجوَّز أصحابها فيما لم يعلمه أحدهم بالاضطرار من أخبار الرسول أن يقدِّمها عليه لزم من ذلك تكذيب كلَّ من هؤلاء بما يعلم غيره بالاضطرار أن الرسول أخبر به.

ومعلوم أن العلوم الضرورية أصل للعلوم النظرية، فإذا جوَّز الإنسان أن يكون ما علمه غيرُه من العلوم الضرورية باطلاً جوَّز أن تكون العلوم الضرورية باطلة، وإذا بطلت بطلت النظرية، فصار قولهم مستلزماً لبطلان العلوم كلها، وهذا مع أنه مستلزم لعدم علمهم بما يقولونه، فهو متضمن لتناقضهم، ولغاية السفسطة.

وإن قالوا: ما علمنا بالاضطرار أن الرسول أراده أقررنا به، ولم نجوِّز أن يكون في العقل ما يناقضه، وما علمه غيرنا لم نقر به، وجوَّزنا أن يكون في العقل/ ما يناقضه ١/ ١٨٣ أمكن تلك الطائفة أن تعارضهم بمثل ذلك فيقولون: بل نحن نقر علمنا الضروري، ونقدح في علمكم ونقدح في علمكم الضروري بنظرياتنا.

وأيضاً، فمن المعلوم أن مَنْ شافَهَهُ الرسول بالخطاب يعلم من مراده بالاضطرار ما لا يعلمه غيره، وأن مَنْ كان أعلم بالأدلة الدالة على مراد المتكلم كان أعلم بمراده من غيره، وإن لم يكن نبياً؛ فكيف بالأنبياء؟

فإن النحاة أعلم بمراد الخليل وسيبويه من الأطباء، والأطباء أعلم بمراد أبقراط وجالينوس من النحاة، والفقهاء أعلم بمراد الأئمة الأربعة وغيرهم من الأطباء/ والنحاة، وكل من هذه الطوائف يعلم بالاضطرار من مراد أئمة الفن ما لا يعلمه غيرهم، فضلاً عن أن يعلمه علماً ضرورياً أو نظرياً. ١/ ١٨٤

وإذا كان كذلك فمن له اختصاص بالرسول، ومزيد علم بإقواله وأفعاله ومقاصده، يعلم بالاضطرار من مراده ما لا يعلمه غيره، فإذا جُوِّز لمن يحصل له هذا العلم الضروري أن يقوم عنده قاطع عقلي ينفي ما علمه هؤلاء بالاضطرار لزم ثبوت المعارضة بين العلوم النظرية والضرورية، وأنه يقدَّم فيها النظرية، ومعلوم أن هذا فاسد.

فتبين أن قول هؤلاء يستلزم من تناقضهم وفساد مذاهبهم وتكذيب الرسل ما يستلزم من الكفر والجهل، وأنه يستلزم تقديم النظريات على الضروريات، وذلك يستلزم السفسطة التي ترفع العلوم الضرورية والنظرية.

الخامس: أن الدليل المشروط بعدم المعارض لا يكون قطعياً، لأن القطعي لا يعارضه ما يدل على نقيضه، فلا يكون العقل دالاً على صحة شيء مما جاء به السمع، بل غاية الأمر: أن يُظن الصدق فيما أخبر به الرسول.

وحينئذ فقولك: «إنه تعارض العقل والنقل» قول باطل، لأن العقل عندك قطعي، والشرع ظني، ومعلوم أنه لا تعارض بين القطعي والظني./ ١/ ١٨٥

فإن قيل: نحن جازمون بصدق الرسول فيما أخبر به، وأنه لا يخبر إلا بحق؛ لكن إذا احتج محتج على خلاف ما اعتقدناه بعقولنا بشيء مما نُقل عن الرسول يقبل هذه المعارضة للقدح: إما في الإسناد وإما في المتن:

إما أن نقول: النقل لم يثبت إن كان مما لم تُعلم صحته، كما تُنقل أخبار الآحاد وما يُنقل عن الأنبياء المتقدمين. وإما في المتن بأن نقول: دلالة اللفظ على مراد المتكلم غير معلومة، بل مظنونة، إما في محل النزاع، وإما فيما هو أعم من ذلك؛ فنحن لا نشك في صدق الرسول، بل في صدق الناقل، أو دلالة المنقول على مراده.

قيل: هذا العذر باطل في هذا المقام لوجوه:

أحدها: أن يُقال لكم: فإذا علمتم أن الرسول أراد هذا المعنى، إما أن تعلموا مراده بالاضطرار، كما يعلم أنه أتى بالتوحيد والصلوات الخمس والمعاد بالاضطرار، وإما بأدلة أخرى نظرية، وقد قام عندكم القاطع العقلي على خلاف ما علمتم أنه أراده، فكيف تصنعون؟

فإن قلتم: نقدم العقل؛ لزمكم ما ذُكر من فساد العقل المصدِّق للرسول، مع الكفر وتكذيب الرسول.

وإن قلتم: نقدم قول الرسول، أفسدتم قولكم المذكور الذي قلتم فيه العقل أصل النقل، فلا يمكن تقديم الفرع على أصله.

وإن قلتم: يمتنع معارضة العقل الصريح بمثل هذا السمع، لأنَّا علمنا مراد الرسول قطعاً./ ١٨٦/١

قيل لكم: وهكذا يقول كل من علم مراد الرسول قطعاً: يمتنع أن يقوم دليل عقلي يناقضه، وحينئذ فيبقى الكلام: هل قام سمعي قطعي على مورد النزاع أم لا؟ ويكون دفعكم للأدلة السمعية بهذا القانون باطلاً متناقضاً.

الوجه الثاني: أنه إذا كنتم لا تردُّون من السمع إلا ما لم تعلموا أن الرسول أراده، دون ما علمتم أن الرسول أراده، بقي احتجاجكم بكون العقل معارضاً للسمع احتجاجاً باطلاً لا تأثير له.

الثالث: أنكم تدَّعون في مواضع كثيرة أن الرسول جاء بهذا، وأنَّا نعلم ذلك اضطراراً، ومنازعوكم يدعون قيام القاطع العقلي على مناقض ذلك كما في المعاد وغيره، فكذلك يقول منازعوكم في العلو والصفات: إنا نعلم اضطراراً مجيء الرسول بهذا، بل هذا أقوى، كما بسط في موضع آخر.

السادس: أن هذا يُعارض بأن يقال: دليل العقل مشروط بعدم معارضة الشرع؛ لأن العقل ضعيف عاجز، والشبهات تعرض له كثيراً، وهذا المتائه والمحارات التي اضطرب فيها العقلاء لا أثق فيها بعقل يخالف الشرع.

ومعلوم أن هذا أولى بالقبول من الأول، بأن يقال ما يقال في:

السابع: وهو: أن العقل لا يكون دليلاً مستقلاً في تفاصيل الأمور الإلهية واليوم الآخر، فلا أقبل منه ما يدل عليه إن لم يصدقه الشرع ويوافقه، فإن الشرع/ قول ١/ ١٨٧ المعصوم الذي لا يخطئ ولا يكذب، وخبر الصادق الذي لا يقول إلا حقاً، وأما آراء الرجال فكثيرة التهافت والتناقض، فأنا لا أثق برأيي وعقلي في هذه المطالب العالية الإلهية، ولا بخبر هؤلاء المختلفين المتناقضين الذين كل منهم يقول بعقله ما يعلم العقلاء أنه باطل، فما من هؤلاء أحد إلا وقد علمتُ أنه يقول بعقله ما يُعلم أنه باطل، بخلاف الرسل، فإنهم معصومون، فأنا لا أقبل قولَ هؤلاء إن لم يُزَكِ قولهم ذلك المعصومُ: خبر الصادق المصدوق.

ومعلوم أن هذا الكلام أولى بالصواب، وأليق بأولي الألباب، من معارضة أخبار الرسول، الذي علموا صدقه وأنه لا يقول إلا حقاً، بما يعرض لهم من الآراء والمعقولات، التي هي في الغالب جهليات وضلالات.

فإنَّا في هذا المقام نتكلم معهم بطريق التنزل إليهم، كما نتنزل إلى اليهودي والنصراني في مناظرته، وإن كنا عالمين ببطلان ما يقوله، اتباعاً لقوله تعالى: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [النحل:١٢٥]، وقوله: ﴿۞وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ [العنكبوت:٤٦].

وإلا فعلمنا ببطلان ما يعارضون به القرآن والرسول، ويَصدُّون به أهل الإيمان عن سواء السبيل -وإن جعلوه من المعقول بالبرهان- أعظم من أن يُبسط في هذا المكان.

وقد تبين بذلك أنه لا يمكن أن يكون تصديق الرسول فيما أخبر به معلَّقاً بشرط، ولا موقوفاً على انتفاء مانع، بل لا بد من تصديقه في كل ما أخبر به/ تصديقاً جازماً، كما في أصل الإيمان به، فلو قال الرجل: أنا أؤمن به إن أذن لي أبي أو شيخي، أو: إلا أن ينهاني أبي أو شيخي لم يكن مؤمناً به بالاتفاق. وكذلك من قال: أؤمن به إن ظهر لي صدقه، لم يكن بعد قد آمن به، ولو قال: أؤمن به إلا أن يظهر لي كذبه لم يكن مؤمناً. ١/١٨٨

وحينئذ فلا بد من الجزم بأنه يمتنع أن يعارض خبَره دليلٌ قطعيٌّ: لا سمعي ولا عقلي، وأن ما يظنُّه الناس مخالفاً له إما أن يكون باطلاً، وإما أن لا يكون مخالفاً، وأما تقدير قول مخالف لقوله وتقديمه عليه: فهذا فاسد في العقل، كما هو كفر في الشرع.

ولهذا كان من المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أنه يجب على الخلق الإيمان بالرسول إيماناً مطلقاً جازماً عاماً: بتصديقه في كل ما أخبر، وطاعته في كل ما أوجب وأمر، وأن كل ما عارض ذلك فهو باطل، وأن من قال يجب تصديق ما أدركته بعقلي، ورد ما جاء به الرسول لرأيي وعقلي، وتقديم عقلي على ما أخبر به الرسول، مع تصديقي بأن الرسول صادق فيما أخبر به، فهو متناقض، فاسد العقل، ملحد في الشرع.

وأما من قال: لا أصدق ما أخبر به حتى أعلمه بعقلي، فكفره ظاهر، وهو ممن قيل فيه: ﴿وَإِذَا جَآءَتۡهُمۡ ءَايَةٞ قَالُواْ لَن نُّؤۡمِنَ حَتَّىٰ نُؤۡتَىٰ مِثۡلَ مَآ أُوتِيَ رُسُلُ ٱللَّهِۘ / ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥۗ﴾ [الأنعام:١٢٤] وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَتۡهُمۡ رُسُلُهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ فَرِحُواْ بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسۡتَهۡزِءُونَ ۝٨٣ فَلَمَّا رَأَوۡاْ بَأۡسَنَا قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَحۡدَهُۥ وَكَفَرۡنَا بِمَا كُنَّا بِهِۦ مُشۡرِكِينَ ۝٨٤ فَلَمۡ يَكُ يَنفَعُهُمۡ إِيمَٰنُهُمۡ لَمَّا رَأَوۡاْ بَأۡسَنَاۖ﴾ [غافر:٨٣-٨٥]. ١/ ١٨٩

ومن عارض ما جاءت به الرسل برأيه فله نصيب من قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَنۡ هُوَ مُسۡرِفٞ مُّرۡتَابٌ ۝٣٤﴾ [غافر:٣٤]، وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡۖ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْۚ كَذَٰلِكَ يَطۡبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلۡبِ مُتَكَبِّرٖ جَبَّارٖ ۝٣٥﴾ [غافر:٣٥]، وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ إِن فِي صُدُورِهِمۡ إِلَّا كِبۡرٞ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِۚ﴾ [غافر:٥٦]، والسلطان: هو الكتاب المنزَّل من السماء، فكل من عارض كتاب الله المنزل بغير كتاب الله الذي قد يكون ناسخا له أو مفسراً له، كان قد جادل في آيات الله بغير سلطان أتاه.

ومن هذا قوله تعالى: ﴿وَجَٰدَلُواْ بِٱلۡبَٰطِلِ لِيُدۡحِضُواْ بِهِ ٱلۡحَقَّ فَأَخَذۡتُهُمۡۖ فَكَيۡفَ كَانَ عِقَابِ ۝٥﴾ [غافر]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا نُرۡسِلُ ٱلۡمُرۡسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَۚ وَيُجَٰدِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِٱلۡبَٰطِلِ لِيُدۡحِضُواْ بِهِ ٱلۡحَقَّۖ وَٱتَّخَذُوٓاْ ءَايَٰتِي وَمَآ أُنذِرُواْ هُزُوٗا ۝٥٦﴾ [الكهف]، وأمثال ذلك مما في كتاب الله تعالى مما يذم به الذين عارضوا رسل الله وكتبه بما عندهم من الرأي والكلام./ ١/ ١٩٠

والبدع مشتقة من الكفر، فمن عارض الكتاب والسنة بآراء الرجال كان قوله مشتقا من أقوال هؤلاء الضُّلاَّل، كما قال مالك: أو كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا ما جاء به جبريل إلى محمد ﷺ لجدل هذا؟[1]

---

(١) رواه محمد بن نصر في «الصلاة» (٢/ ٦٧٠)، والإمام أحمد في «العلل» (١٥٨٥)، والهروي في «ذم
=

فإن قيل: هذا الوجه غايته أنه لا تصح معارضة الشرع بالعقل، ولكن إذا طعن في العقل لم يبق لنا دليل على صحة الشرع.

قيل: المقصود في هذا المقام أنه يمتنع تقديم العقل على الشرع، وهو المطلوب. وأما ثبوت الشرع في نفسه وعلمنا به، فليس هذا مقام إثباته، ونحن لم ندع أن أدلة العقل باطلة، ولا أن ما به يعلم صحة السمع باطل، ولكن ذكرنا أنه يمتنع معارضة الشرع بالعقل وتقديمه عليه، وأن من قال ذلك تناقض قوله، ولزمه أن لا يكون العقل دليلاً صحيحاً، إذ كان عنده العقل يستلزم صحة ما هو باطل في نفسه، فلا بد أن يضطره الأمر إلى أن يقول: ما عارضه الدليل العقلي فليس هو عندي دليلاً في نفس الأمر، بل هو باطل، فيقال له: وهكذا ما عارضه الدليل السمعي فليس هو دليلا في نفس الأمر، بل هو باطل، وحينئذ فيرجع الأمر إلى أن ينظر في دلالة الدليل، سواء كان سمعياً أو عقلياً، فإن كان دليلاً قطعياً لم يجز أن يعارضه شيء وهذا هو الحق.

وأيضاً، فقد ذكرنا أن مسمَّى الدليل العقلي -عند من يطلق هذا اللفظ- جنس تحته أنواع: فمنها ما هو حق، ومنها ما هو باطل باتفاق العقلاء، فإن الناس متفقون على أن ١/١٩١ كثيراً من الناس يُدخلون في مسمَّى هذا الاسم ما هو حق وباطل./

وإذا كان كذلك فالأدلة العقلية الدالة على صدق الرسول إذا عارضها ما يُقال إنه دليل عقلي يناقض خبره المعين، ويناقض ما دل على صدقه مطلقاً، لزم أن يكون أحد نوعي ما يسمى دليلاً عقلياً باطلاً.

=الكلام» (٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧)، واللالكائي في «السنة» (٢٩٣)، وأبو نعيم في «الحلية» (٦/ ٣٢٤)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (٨٤٩٠)، وفي «المدخل» (٢٣٨).

وتمام هذا بأن يقال:

الوجه الحادي عشر

[كثير مما يسمى دليلاً ليس بدليل:]

أن ما يسميه الناس دليلا من العقليات والسمعيات ليس كثير منه دليلاً، وإنما يظنه الظان دليلاً. وهذا متفق عليه بين العقلاء؛ فإنهم متفقون على أن ما يسمى دليلا من العقليات والسمعيات قد لا يكون دليلا في نفس الأمر.

فنقول: أما المتبعون للكتاب والسنة -من الصحابة والتابعين وتابعيهم- فهم متفقون على دلالة ما جاء به الشرع في باب الإيمان بالله تعالى وأسمائه وصفاته واليوم الآخر وما يتبع ذلك، لم يتنازعوا في دلالته على ذلك، والمتنازعون في ذلك بعدهم لم يتنازعوا في أن السمع يدل على ذلك، وإنما تنازعوا: هل عارضه من العقل ما يدفع موجبه؟ وإلا فكلهم متفقون على أن الكتاب والسنة مثبتان للأسماء والصفات، مثبتان لما جاءا به من أحوال الرسالة والمعاد.

والمنازعون لأهل الإثبات من نفاة الأفعال والصفات لا ينازعون في أن النصوص السمعية تدل على الإثبات، وأنه ليس في السمع دليل ظاهر على النفي./ ١٩٢/١

فقد اتفق الناس على دلالة السمع على الإثبات، وإن تنازعوا في الدلالة: هل هي قطعية أو ظنية؟

وأما المعارضون لذلك من أهل الكلام والفلسفة فلم يتفقوا على دليل واحد من العقليات، بل كل طائفة تقول في أدلة خصومها: إن العقل يدل على فسادها، لا على صحتها، فالمثبتة للصفات يقولون: إنه يُعلم بالعقل فساد قول النفاة، كما يقول النفاة: إنه يعلم بالعقل فساد قول المثبتة.

ومثبتة الرؤية يقولون: إنه يُعلم بالعقل إمكان ذلك، كما تقول النفاة: إنه يُعلم بالعقل امتناع ذلك.

والمتنازعون في الأفعال هل تقوم به؟ يقولون: إنه علم بالعقل قيام الأفعال به، وإن الخلق والإبداع والتأثير أمر وجودي قائم بالخالق المبدع الفاعل.

ثم كثير من هؤلاء يقولون: إن التسلسل إنما هو ممتنع في العلل، لا في الآثار والشروط، وخصومهم يقولون: ليس الخلق إلا المخلوق، وليس الفعل إلا المفعول، وليس الإبداع والخلق شيئاً غير نفس الفعل ونفس المفعول المنفصل عنه، وإن ذلك معلوم بالعقل، لئلا يلزم التسلسل.

وكذلك القول في العقليات المحضة كمسألة الجوهر الفرد، وتماثل الأجسام، وبقاء الأعراض، ودوام الحوادث في الماضي أو المستقبل أو غير ذلك، كل هذه مسائل عقلية قد تنازع فيها العقلاء، وهذا باب واسع فأهل العقليات من أهل النفي والإثبات كل منهم يدعى أن العقل دل على قوله المناقض لقول الآخر، وأما السمع فدلالته متفق عليها بين العقلاء. / ١/١٩٣

وإذا كان كذلك قيل: السمع دلالته معلومة متفق عليها، وما يقال إنه معارض لها من العقل ليست دلالته معلومة متفقا عليها، بل فيها نزاع كثير، فلا يجوز أن يعارض ما دلالته معلومة باتفاق العقلاء، بما دلالته المعارضة له متنازع فيها بين العقلاء.

واعلم أن أهل الحق لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية، ولا فيما عَلِم العقل صحته، وإنما يطعنون فيما يدعى المعارض أنه يخالف الكتاب والسنة. وليس في ذلك -ولله الحمد- دليل صحيح في نفس الأمر، ولا دليل مقبول عند عامة العقلاء، ولا دليل لم يقدح فيه بالعقل.

وحينئذ فنقول في:

الوجه الثاني عشر

[كل ما عارض الشرع من العقليات فالعقل يعلم فساده:]

إن كل ما عارض الشرع من العقليات فالعقل يعلم فساده، وإن لم يعارض العقل، وما علم فساده بالعقل لا يجوز أن يعارض به لا عقل ولا شرع.

وهذه الجملة تفصيلها هو الكلام على حجج المخالفين للسنة من أهل البدع بأن نبين بالعقل فساد تلك الحجج وتناقضها، وهذا -ولله الحمد- ما زال الناس يوضحونه؛ ومن تأمل ذلك وجد في المعقول مما يعلم به فساد المعقول المخالف للشرع ما لا يعلمه إلا الله./ ١/ ١٩٤

الوجه الثالث عشر

[الأمور السمعية التي يقال إن العقل عارضها معلومة من الدين بالضرورة:]

أن يُقال: الأمور السمعية التي يُقال: «إن العقل عارضها» كإثبات الصفات والمعاد ونحو ذلك، هي مما عُلم بالاضطرار أن الرسول ﷺ جاء بها، وما كان معلوما بالاضطرار من دين الإسلام امتنع أن يكون باطلاً، مع كون الرسول رسول الله حقاً، فمن قدح في ذلك وادّعى أن الرسول لم يجئ به، كان قوله معلوم الفساد بالضرورة من دين المسلمين.

الوجه الرابع عشر

[العلم بمقاصد الرسول علم ضروري يقيني:]

أن يُقال: إن أهل العناية بعلم الرسول، العالمين بالقرآن، وتفسير الرسول ﷺ، والصحابة والتابعين لهم بإحسان، والعالمين بأخبار الرسول والصحابة والتابعين لهم بإحسان، عندهم من العلوم الضرورية بمقاصد الرسول ومراده ما لا يمكنهم دفعه عن قلوبهم، ولهذا كانوا كلهم متفقين على ذلك من غير تواطؤ ولا تشاعر، كما اتفق أهل الإسلام على نقل حروف القرآن، ونقل الصلوات الخمس والقِبلة، وصيام شهر رمضان. وإذا كانوا قد نقلوا مقاصده ومراده عنه بالتواتر، كان ذلك كنقلهم حروفه وألفاظه بالتواتر.

ومعلوم أن النقل المتواتر يفيد العلم اليقيني، سواء كان التواتر لفظياً أو معنوياً، كتواتر شجاعة خالد وشعر حسَّان، وتحديث أبي هريرة عن النبي ﷺ، وفقه الأئمة الأربعة، وعدل العمرين، ومغازي النبي ﷺ مع/ المشركين وقتاله أهل الكتاب، وعدل كسرى، وطب جالينوس، ونحو سيبويه. يبين هذا أن العلم والإيمان يعلمون من مراد الله ورسوله بكلامه أعظم مما يعلمه الأطباء من كلام جالينوس، والنحاة من كلام سيبويه، فإذا كان من ادَّعى في كلام سيبويه وجالينوس ونحوهما ما يخالف ما عليه أهل العلم بالطب والنحو والحساب من كلامهم كان قوله معلوم البطلان، فمن ادَّعى في كلام الله ورسوله خلاف ما عليه أهل الإيمان كان قوله أظهر بطلاناً وفساداً، لأن هذا معصوم محفوظ.

١/ ١٩٥

وجُماع هذا: أن يُعلم أن المنقول عن الرسول ﷺ شيئان: ألفاظه وأفعاله، ومعاني ألفاظه ومقاصده بأفعاله، وكلاهما منه ما هو متواتر عند العامة والخاصة، ومنه ما هو متواتر عند الخاصة، ومنه ما يختص بعلمه بعض الناس، وإن كان عند غيره مجهولاً أو مظنوناً أو مكذوباً، وأهل العلم بأقواله كأهل العلم بالحديث والتفسير المنقول والمغازي والفقه يتواتر عندهم من ذلك ما لا يتواتر عند غيرهم ممن لم يَشْرَكهم في علمهم، وكذلك أهل العلم بمعاني القرآن والحديث والفقه في ذلك يتواتر عندهم من ذلك ما لا يتواتر عند غيرهم من معاني الأقوال والأفعال المأخوذة عن الرسول، كما يتواتر عند النحاة من أقوال الخليل وسيبويه والكِسَائي والفراء وغيرهم ما لا يعلمه غيرهم، ويتواتر عند الأطباء من معاني أقوال أبقراط وجالينوس وغيرهما ما لا يتواتر عند غيرهم، ويتواتر عند كل أحد من أصحاب مالك والشافعي والثوري والأوزاعي وأحمد وأبي داود وأبي ثور وغيرهم، من مذاهب هؤلاء الأئمة ما لا يعلمه غيرهم، ويتواتر عند أتباع رؤوس أهل الكلام والفلسفة من أقوالهم ما لا يعلمه غيرهم ويتواتر عند أهل العلم بنقلة الحديث من أقوال شُعْبة ويحيى بن سعيد وعلي بن المديني ويحيى بن مَعين وأحمد ابن حنبل وأبي زُرعة وأبي حاتم والبخاري وأمثالهم في الجرح والتعديل ما لا يعلمه غيرهم، بحيث يعلمون بالاضطرار اتفاقهم على تعديل مالك والثوري وشعبة/ ١/ ١٩٧ وحمَّاد بن زيد واللَيْث بن سعد وغير هؤلاء، وعلى تكذيب محمد بن سعيد المصلوب[(١)] وأبي البختري وهب بن وهب القاضي[(٢)] وأحمد بن عبدالله الجويباري[(٣)] وأمثالهم.

---

(١) محمد بن سعيد الأزدي المصلوب، قال عنه الدارقطني: إنه متروك. صلبه أبو جعفر على الزندقة

(٢) وهو أبو البختري وهب بن وهب بن كبير بن عبدالله بن زمعة من بني عبدالمطلب، (ت: ٢٠٠هـ)، متهم بوضع الحديث.

(٣) وهو أحمد بن عبدالله بن خالد بن موسى بن فارس بن مرداس (أبو عبدالله الجويباري) قال ابن =

الوجه الخامس عشر

[الدليل الشرعي لا يقابل بكونه عقلياً وإنما بكونه بدعياً:]

أن يُقال: كون الدليل عقلياً أو سمعياً ليس هو صفة تقتضي مدحاً ولا ذماً، ولا صحة ولا فساداً، بل ذلك يبين الطريق الذي به عُلم، وهو السمع أو العقل، وأن كان السمع لا بد معه من العقل، وكذلك كونه عقلياً أو نقلياً، وأما كونه شرعيا فلا يقابل بكونه عقلياً، وإنما يقابل بكونه بدعياً، إذا البِدعة تقابل الشِّرعة، وكونه شرعياً صفة مدح، وكونه بدعياً صفة ذم، وما خالف الشريعة فهو باطل.

ثم الشرعي قد يكون سمعياً وقد يكون عقلياً، فإن كون الدليل شرعياً يُراد به كون الشرع أثبته ودل عليه، ويُراد به كون الشرع أباحه وأذن فيه، فإذا أريد بالشرعي ما أثبته الشرع، فإما أن يكون معلوماً بالعقل أيضاً ،ولكن الشرع نبه عليه، ودل عليه فيكون شرعياً عقلياً./ ١/١٩٨

وهذا كالأدلة التي نبَّه الله تعالى عليها في كتابه العزيز، من الأمثال المضروبة وغيرها الدالة على توحيده وصدق رسله، وإثبات صفاته وعلى المعاد، فتلك كلها أدلة عقلية يعلم صحتها بالعقل، وهي براهين ومقاييس عقلية، وهي مع ذلك شرعية.

وإما أن يكون الدليل الشرعي لا يعلم إلا بمجرد خبر الصادق، فإنه إذا أخبر بها لا يعلم إلا بخبره كان ذلك شرعياً سمعياً.

=عدي: كان يضع الحديث لابن كرام على ما يريد، وقال عنه ابن حبان: دجال من الدجاجلة، روى عن الأئمة ألوف حديث ما حدثوا بشيء منها، وقال النسائي والدارقطني: كذاب.

وكثير من أهل الكلام يظن أن الأدلة الشرعية منحصرة في خبر الصادق فقط، وأن الكتاب والسنة لا يدلان إلا من هذا الوجه. ولهذا يجعلون أصول الدين نوعين: العقليات، والسمعيات، ويجعلون القسم الأول مما لا يُعلم بالكتاب والسنة.

وهذا غلط منهم، بل القرآن دل على الأدلة العقلية وبيَّنها ونبَّه عليها، وإن كان من الأدلة العقلية ما يُعلم بالعيان ولوازمه، كما قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾ [فصلت:٥٣].

وأما إذا أُريد بالشرعي ما أباحه الشرع وأذن فيه، فيدخل في ذلك ما أخبر به الصادق، وما دلَّ عليه ونبَّه عليه القرآن، وما دلت عليه وشهدت به الموجودات.

والشارع يُحرِّم الدليل لكونه كذبا في نفسه، مثل أن تكون إحدى مقدماته باطلة فإنه كذب، والله يحرم الكذب، لا سيما عليه، كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِّيثَٰقُ ٱلْكِتَٰبِ أَن لَّا يَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ وَدَرَسُوا۟ مَا فِيهِ ۗ﴾ [الأعراف:١٦٩]./ ١/١٩٩

ويحرِّمه لكون المتكلم به يتكلم بلا علم، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ﴾ [الإسراء:٣٦]، وقوله تعالى: ﴿وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف:٣٣]، وقوله: ﴿هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ ۚ﴾ [آل عمران:٦٦].

ويحرِّمه لكونه جدالاً في الحق بعد ما تبين، كقوله تعالى: ﴿يُجَٰدِلُونَكَ فِى ٱلْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ﴾ [الأنفال:٦]، وقوله تعالى: ﴿وَيُجَٰدِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُوا۟ بِهِ ٱلْحَقَّ ۖ﴾ [الكهف:٥٦].

فحينئذ فالدليل الشرعي لا يجوز أن يعارضه دليل غير شرعي، ويكون مقدَّماً عليه، بل هذا بمنزلة من يقول إن البدعة التي لم يشرعها الله تعالى تكون مقدمة على الشرعة

التي أمر الله بها، أو يقول: الكذب مقدم على الصدق، أو يقول: خبر غير النبي ﷺ يكون مقدماً على خبر النبي، أو يقول: ما نهى الله عنه يكون خيرا مما أمر الله به، ونحو ذلك، وهذا كله ممتنع.

وأما الدليل الذي يكون عقلياً أو سمعياً من غير أن يكون شرعياً، فقد يكون راجحاً تارة ومرجوحاً أخرى، كما أنه قد يكون دليلاً صحيحاً تارة، ويكون شبهة فاسدة أخرى، فما جاءت به الرسل عن الله تعالى إخباراً أو أمراً لا يجوز أن يعارض بشيء من الأشياء، وأما ما يقوله الناس فقد يعارض بنظيره، إذ قد يكون حقاً تارة وباطلاً أخرى، وهذا مما لا ريب فيه لكن من الناس من يدخل في الأدلة الشرعية ما ليس منها، كما أن منهم من يُخرج منها ما هو داخل فيها، والكلام هنا على جنس الأدلة، لا على أعيانها./ ١/ ٢٠٠

الوجه السادس عشر

[المعارضون ينتهون إلى التأويل أو التفويض وهما باطلان:]

أن يُقال: غاية ما ينتهي إليه هؤلاء المعارضون لكلام الله ورسوله بآرائهم، من المشهورين بالإسلام، هو التأويل أو التفويض. فأمّا الذين ينتهون إلى أن يقولوا الأنبياء أوهموا وخيَّلوا ما لا حقيقة له في نفس الأمر، فهؤلاء معروفون عند المسلمين بالإلحاد والزندقة.

والتأويل المقبول: هو ما دل على مراد المتكلم، والتأويلات التي يذكرونها لا يعلم أن الرسول أرادها، بل يعلم بالاضطرار في عامة النصوص أن المراد منها نقيض ما قاله الرسول، كما يعلم مثل ذلك في تأويلات القرامطة والباطنية من غير أن يحتاج ذلك إلى دليل خاص.

وحينئذ فالمتأول إن لم يكن مقصوده معرفة مراد المتكلم، كان تأويله للفظ بما يحتمله من حيث الجملة في كلام من تكلم بمثله من العرب، هو من باب التحريف والإلحاد، لا من باب التفسير وبيان المراد.

وأما التفويض: فإن من المعلوم أن الله تعالى أمرنا أن نتدبَّر القرآن، وحضَّنا على عقله وفهمه، فكيف يجوز مع ذلك أن يُراد منا الإعراض عن فهمه ومعرفته وعقله؟/ ٢٠١/١

وأيضاً، فالخطاب الذي أريد به هدانا والبيان لنا، وإخراجنا من الظلمات إلى النور، إذا كان ما ذكر فيه من النصوص ظاهره باطل وكفر، ولم يرد منا أن نعرف لا ظاهره ولا باطنه، أو أريد منا أن نعرف باطنه من غير بيان في الخطاب لذلك، فعلى التقديرين لم نخاطب بما بُيِّن فيه الحق، ولا عرفنا أن مدلول هذا الخطاب باطل وكفر.

وحقيقة قول هؤلاء في المخاطب لنا: أنه لم يبين الحق، ولا أوضحه، مع أمره لنا أن نعتقده، وأن ما خاطبنا به وأمرنا باتباعه والرد إليه لم يبين به الحق ولا كشفه، بل دل ظاهره على الكفر والباطل، وأراد منا أن لا نفهم منه شيئاً، أو أن نفهم منه ما لا دليل عليه فيه. وهذا كله مما يُعلم بالاضطرار تنزيه الله ورسوله عنه، وأنه من جنس أقوال أهل التحريف والإلحاد.

وبهذا احتج الملاحدة، كابن سينا وغيره، على مثبتي المعاد، وقالوا: القول في نُصوص المعاد كالقول في نُصوص التشبيه والتجسيم، وزعموا أن الرسول ﷺ لم يبين ما الأمر عليه في نفسه، لا في العلم بالله تعالى ولا باليوم الآخر، فكان الذي استطالوا به على هؤلاء هو موافقتهم لهم على نفي الصفات، وإلا فلو آمنوا بالكتاب كله حق الإيمان لبطلت معارضتهم ودحضت حجتهم./ ٢٠٢/١

ولهذا كان ابن النفيس[1] المتطبب الفاضل يقول: ليس إلا مذهبان: مذهب أهل الحديث، أو مذهب الفلاسفة، فأما هؤلاء المتكلمون فقولهم ظاهر التناقض والاختلاف، يعني أن أهل الحديث أثبتوا كل ما جاء به الرسول، وأولئك جعلوا الجميع تخييلاً وتوهيماً. ومعلوم بالأدلة الكثيرة السمعية والعقلية فساد مذهب هؤلاء الملاحدة، فتعين أن يكون الحق مذهب السلف أهل الحديث والسنة والجماعة.

ثم إن ابن سينا وأمثاله من الباطنية المتفلسفة والقرامطة يقولون: إنه أراد من المخاطبين أن يفهموا الأمر على خلاف ما هو عليه، وأن يعتقدوا ما لا حقيقة له في الخارج، لما في هذا التخييل والاعتقاد الفاسد لهم من المصلحة.

والجهمية والمعتزلة وأمثالهم يقولون: إنه أراد أن يعتقدوا الحق على ما هو عليه، مع علمهم بأنه لم يبين ذلك في الكتاب والسنة، بل النصوص تدل على نقيض ذلك، فأولئك يقولون: أراد منهم اعتقاد الباطل وأمرهم به، وهؤلاء يقولون: أراد اعتقاد ما لم يدلهم إلا على نقيضه.

والمؤمن يعلم بالاضطرار أن كلا القولين باطل، ولا بد للنفاة أهل التأويل من هذا أو هذا: وإذا كان كلاهما باطلا كان تأويل النفاة للنصوص باطلاً:/ فيكون نقيضة حقاً، وهو إقرار الأدلة الشرعية على مدلولاتها، ومن خرج عن ذلك لزمه من الفساد ما لا يقوله إلا أهل الإلحاد. ١/٢٠٣

---

(١) هو علي بن أبي الحزم القَرْشي، علاء الدين الملقب بابن النفيس، أعلم أهل عصره بالطب، ولد بدمشق، وتوفي بمصر (٦٨٧هـ)، من أهم كتبه «فاضل بن ناطق» على نمط حي بن يقظان لابن طفيل.

وما ذكرناه من لوازم قول أهل التفويض: هو لازم لقولهم الظاهر المعروف بينهم، إذ قالوا: إن الرسول كان يعلم معاني هذه النصوص المشكلة المتشابهة، ولكن لم يبين للناس مراده بها، ولا أوضحه إيضاحاً يقطع به النزاع.

وأما على قول أكابرهم: «إن معاني هذه النصوص المشكلة المتشابهة لا يعلمه إلا الله، وأن معناها الذي أراده الله بها هو ما يوجب صرفها عن ظواهرها» فعلى قول هؤلاء يكون الأنبياء والمرسلون لا يعلمون معاني ما أنزل الله عليهم من هذه النصوص، ولا الملائكة، ولا السابقون الأولون، وحينئذ فيكون ما وصف الله به نفسه في القرآن، أو كثير مما وصف الله به نفسه، لا يعلم الأنبياء معناه، بل يقولون كلاما لا يعقلون معناه، وكذلك نصوص المثبتين للقدر عند طائفة، والنصوص المثبتة للأمر والنهي والوعد والوعيد عند طائفة، والنصوص المثبتة للمعاد عند طائفة.

ومعلوم أن هذا قدح في القرآن والأنبياء، إذ كان الله أنزل القرآن، وأخبر أنه جعله هدى وبياناً للناس، وأمر الرسول أن يبلغ البلاغ المبين، وأن يبين للناس ما نزل إليهم، وأمر بتدبر القرآن وعقله، ومع هذا فأشرف ما فيه وهو ما أخبر به الرب عن صفاته، أو عن كونه خالقاً لكل شيء، وهو بكل شيء عليم، أو عن كونه أمر ونهى ووعد وتوعد، أو عما أخبر به عن اليوم الآخر لا يعلم أحد معناه، فلا يعقل ولا يتدبر، ولا يكون الرسول بيّن للناس ما نزل إليهم، ولا بلّغ البلاغ المبين./ ٢٠٤/١

وعلى هذا التقدير فيقول كل ملحد ومبتدع: الحق في نفس الأمر ما علمته برأيي وعقلي، وليس في النصوص ما يناقض ذلك، لأن تلك النصوص مشكلة متشابهة لا يعلم أحد معناها، وما لا يعلم أحد معناه لا يجوز أن يستدل به.

فيبقى هذا الكلام سدا لباب الهدى والبيان من جهة الأنبياء، وفتحا لباب من يعارضهم ويقول: إن الهدى والبيان في طريقنا لا في طريق الأنبياء، لأنا نحن نعلم ما نقول ونبينه بالأدلة العقلية، والأنبياء لم يعلموا ما يقولون، فضلاً عن أن يبينوا مرادهم.

فتبين أن قول أهل التفويض الذين يزعمون أنهم متبعون للسنة والسلف من شر أقوال أهل البدع والإلحاد.

فإن قيل: أنتم تعلمون أن كثيراً من السلف رأوا أن الوقف عند قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران:٦]، بل كثير من الناس يقول: هذا هو قول السلف، ونقلوا هذا القول عن أُبَي بن كعب وابن مسعود وعائشة وابن عباس وعروة بن الزبير وغير واحد من السلف والخلف، وإن كان القول الآخر -وهو أن السلف يعلمون تأويله- منقولاً عن ابن عباس أيضاً، وهو قول مجاهد ومحمد بن جعفر وابن إسحاق وابن قتيبة وغيرهم، وما ذكرتموه قدح في أولئك السلف وأتباعهم./ ١/ ٢٠٥

قيل: ليس الأمر كذلك، فإن أولئك السلف الذين قالوا: «لا يعلم تأويله إلا الله» كانوا يتكلمون بلغتهم المعروفة بينهم، ولم يكن لفظ «التأويل» عندهم يراد به معنى التأويل الاصطلاحي الخاص، وهو صرف اللفظ عن المعنى المدلول عليه المفهوم منه إلى معنى يخالف ذلك، فإن تسمية هذا المعنى وحده تأويلاً إنما هو اصطلاح طائفة من المتأخرين من الفقهاء والمتكلمين وغيرهم، ليس هو عرف السلف من الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة وغيرهم، لا سيما ومن يقول إن لفظ التأويل هذا معناه يقول: إنه يحمل اللفظ على المعنى المرجوح لدليل يقترن به، وهؤلاء يقولون: هذا المعنى المرجوح لا يعلمه أحد من الخلق، والمعنى الراجح لم يرده الله.

وإنما كان لفظ التأويل في عرف السلف يراد به ما أراده الله بلفظ «التأويل» في مثل قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف:٥٣]، وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۝٥٩﴾ [النساء:٥٩]، وقال يوسف: ﴿هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰيَ مِن قَبْلُ﴾ [يوسف:١٠٠]، وقال يعقوب له: ﴿وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ﴾ [يوسف:٦]، ﴿وَقَالَ ٱلَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَٱدَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا۠ أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِۦ﴾ [يوسف:٤٥]، وقال يوسف: ﴿لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِۦٓ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِۦ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا ۚ﴾ [يوسف:٣٧].

فتأويل الكلام الطلبي: الأمر والنهى، هو نفس فعل المأمور به وترك المنهى عنه كما قال سفيان بن عيينة: «السنة تأويل الأمر والنهي»[1]، وقالت/ عائشة: «كان رسول الله ﷺ يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك الله اغفر لي، يتأول القرآن»[2]، وقيل لعروة بن الزبير: «فما بال عائشة كانت تصلي في السفر أربعاً؟ قال: تأولت كما تأول عثمان»[3] ونظائره متعددة. ٢٠٦/١

وأما تأويل ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر فهو نفسُ الحقيقة التي أخبر عنها، وذلك في حق الله: هو كُنْه ذاته وصفاته التي لا يعلمها غيره، ولهذا قال مالك وربيعة وغيرهما: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول». وكذلك قال ابن الماجِشون وأحمد بن حنبل وغيرهما من السلف يقولون: إنا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه، وإن علمنا تفسيره ومعناه[4].

---

(١) ذكره المؤلف في بعض رسائله انظر المجموع (١٧/ ٣٦٩).

(٢) رواه مسلم (٤٨٤). (٣) رواه البخاري (١٠٤٠)، ومسلم (٦٨٥).

(٤) سيأتي الكلام عليه إن شاء الله.

ولهذا رد أحمد بن حنبل على الجهمية والزنادقة فيما طعنوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله، فرد على من حمله على غير ما أريد به، وفسر هو جميع الآيات المتشابهة، وبَيَّن المراد بها.

وكذلك الصحابة والتابعون فسروا جميع القرآن، وكانوا يقولون: إن العلماء يعلمون تفسيره وما أريد به، وإن لم يعلموا كيفية ما أخبر الله به عن نفسه، وكذلك/ لا يعلمون كيفية الغيب، فإن ما أعده الله لأوليائه من النعيم لا عين رأته، ولا أذن سمعته، ولا خطر على قلب بشر، فذاك الذي أخبر به لا يعلمه إلا الله، فمن قال من السلف إن تأويل المتشابه لا يعلمه إلا الله بهذا المعنى فهذا حق.

١/٢٠٧

وأما من قال: إن التأويل الذي هو تفسيره وبيان المراد به لا يعلمه إلا الله، فهذا ينازعه فيه عامة الصحابة والتابعين الذين فسروا القرآن كله، وقالوا: إنهم يعلمون معناه.

كما قال مجاهد: «عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أقفه عند كل آية وأسأله عنها»[١]. وقال ابن مسعود: «ما في كتاب الله آية إلا وأنا أعلم فيم أنزلت»[٢]. وقال الحسن البصري: «ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يُعْلَم ما أراد بها»[٣].

ولهذا كانوا يجعلون القرآن يحيط بكل ما يطلب من علم الدين، كما قال مسروق: «ما نسأل أصحاب محمد عن شيء إلا وعلمه في القرآن، ولكن عِلمنا قَصُر عنه». وقال

---

(١) رواه الطبري محمد بن جرير في «التفسير» (٢/ ٣٩٥)، والطبراني في «الكبير» (١١٠٩٧)، والدارمي (١١٢٠)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٣٠٢٨٧)، والإمام أحمد في «الفضائل» (١٨٦٦)، والخلال في «السنة» (٢٦٥)، وأبو نعيم في «الحلية» (٣/ ٢٧٩-٢٨٠)، وابن سعد في «الطبقات» (٥/ ٤٦٦)، والحاكم في «الصحيح» (٢/ ٣٠٧).

(٢) الطبراني في الكبير (٨٤٣١).

(٣) القرطبي في التفسير (١/ ٢٦).

الشعبي: «ما ابتدع قوم بدعة إلا في كتاب الله بيانها». وأمثال ذلك من الآثار الكثيرة المذكورة بالأسانيد الثابتة، مما ليس هذا موضع بسطه(١).

الوجه السابع عشر

[العقليات المبتدعة بنيت على أقوال مشتبهة مجملة تشتمل على حق وباطل:]

أن يُقال: الذين يعارضون الكتاب والسنة بما يسمونه عقليات: من الكلاميات والفلسفيات ونحو ذلك، إنما يبنون أمرهم في ذلك على أقوال مشتبهة مجملة، تحتمل/ ١/ ٢٠٨ معاني متعددة، ويكون ما فيها من الاشتباه لفظاً ومعنى يوجب تناولها لحق وباطل، فبما فيها من الحق يقبل ما فيها من الباطل لأجل الاشتباه والالتباس، ثم يعارضون بما فيها من الباطل نصوص الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم.

وهذا منشأ ضلال من ضل من الأمم قبلنا؛ وهو منشأ البدع، فإن البدعة لو كانت باطلاً محضاً لظهرت وبانت، وما قُبلت، ولو كانت حقاً محضاً لا شوب فيه، لكانت موافقة للسنة؛ فإن السنة لا تناقض حقا محضاً لا باطل فيه، ولكن البدعة تشتمل على حق وباطل، وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع.

ولهذا قال تعالى فيما يخاطب به أهل الكتاب على لسان محمد ﷺ: ﴿يَـٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّـٰىَ فَٱرْهَبُونِ ﴿٤٠﴾ وَءَامِنُوا۟ بِمَآ

---

(١) هذه القطعة من قوله [فتأويل الكلام الطلبي إلى قول الشعبي] نقلها الحافظ ابن القيم في «الصواعق المرسلة» (٣/ ٩٢٣-٩٢٥)، بتصرف بسيط جداً، وقد أشرنا في تحقيقنا لكتاب الصواعق إلى مواضع عدة ينقل منها ابن القيم مواضع من شيخه وخاصة كتابنا هذا.

أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوٓا۟ أَوَّلَ كَافِرٍۭ بِهِۦ ۖ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّٰىَ فَٱتَّقُونِ ﴿٤١﴾ وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [البقرة:٤٠-٤٢]، فنهاهم عن لبس الحق بالباطل وكتمانه. ولبسه به: خلطه به حتى يلتبس أحدهما بالآخر، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ ﴿٩﴾﴾ [الأنعام:٩].

ومنه التلبيس، وهو التدليس، وهو الغش؛ لأن المغشوش من النحاس تلبسه فضة تخالطه وتغطيه، كذلك إذا لبس الحق بالباطل يكون قد أظهر الباطل/ في صورة الحق، فالظاهر حق، والباطن باطل، ثم قال تعالى: ﴿وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [البقرة:٤٢]. ١/٢٠٩

وهنا قولان قيل: إنه نهاهم عن مجموع الفعلين، وإن الواو واو الجمع التي يسميها نحاة الكوفة واو الصرف، كما في قولهم «لا تأكل السمك وتشرب اللبن» كما قال تعالى: ﴿وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٤٢﴾﴾ [آل عمران:١٤٢] على قراءة النصب، وكما في قوله تعالى: ﴿أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا۟ وَيَعْفُ عَن كَثِيرٍ ﴿٣٤﴾ وَيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا مَا لَهُم مِّن مَّحِيصٍ ﴿٣٥﴾﴾ [الشورى:٣٤-٣٥] على قراءة النصب، وعلى هذا فيكون الفعل الثاني في قوله: ﴿وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ﴾ منصوباً، والأول مجزوماً.

وقيل: بل الواو هي الواو العاطفة المشركة بين المعطوف والمعطوف عليه، فيكون قد نهى عن الفعلين من غير اشتراط اجتماعهما، كما إذا قيل: «لا تكفر وتسرق وتزن».

وهذا هو الصواب، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٧١﴾﴾ [آل عمران:٧١] ولو ذمهم على الاجتماع لقال: «وتكتموا الحق» بلا نون، وتلك الآية نظير هذه.

ومثل هذا الكلام إذا أريد به النهي عن كلٍ من الفعلين فإنه قد يُعاد فيه حرف النفي، كما تقول: «لا تكفر، ولا تسرق، ولا تزن». ومنه قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ

ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ۚ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ۚ﴾ [النساء:٢٩]./ ١/ ٢١٠

وأما إذا لم يُعَدْ حرفُ النفي فيكون لارتباط أحد الفعلين بالآخر، مثل أن يكون أحدهما مستلزماً للآخر، كما قيل: لا تكفر بالله وتكذب أنبياءه، ونحو ذلك.

وما يكون اقترانهما ممكنا لا محذور فيه، لكن النهى عن الجميع فهو قليل في الكلام. ولذلك قل ما يكون فيه الفعل الثاني منصوباً، والغالب على الكلام جزم الفعلين.

وهذا مما يبين أن الراجح في قوله: «وتلبسوا» أن تكون الواو واو العطف، والفعل مجزوماً، ولم يعد حرف النفي لأن أحد الفعلين مرتبط بالآخر مستلزم له، فالنهى عن الملزوم -وإن كان يتضمن النهى عن اللازم- فقد يظن أنه ليس مقصودا للناهي، وإنما هو واقع بطريق اللزوم العقلي.

ولهذا تنازع الناس في الأمر بالشيء: هل يكون أمراً بلوازمه؟ وهل يكون نهياً عن ضده؟ مع اتفاقهم على أن فعل المأمور لا يكون إلا مع فعل لوازمه وترك ضده. ومنشأ النزاع: أن الآمر بالفعل قد لا يكون مقصود اللوازم ولا ترك الضد، ولهذا إذا عاقب المكلف لا يعاقبه إلا على ترك المأمور فقط، لا يعاقبه على ترك لوازمه وفعل ضده.

وهذه المسألة هي الملقبة بأن: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب». وقد غلط فيها بعض الناس، فقسموا ذلك إلى ما لا يقدر المكلف عليه كالصحة في الأعضاد والعدد في الجمعة، ونحو ذلك مما لا يكون قادرا على تحصيله، وإلى ما يقدر عليه كقطع المسافة إلى الحج، وغسل جزء من الرأس في الوضوء، وإمساك/ جزء من الليل في الصيام، ونحو ١/ ٢١١ ذلك، فقالوا: ما لا يتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب.

وهذا التقسيم خطأ، فإن هذه الأمور التي ذكروها هي شرط في الوجوب، فلا يتم الوجوب إلا بها، وما لا يتم الوجوب إلا به لا يجب على العبد فعله باتفاق المسلمين، سواء كان مقدوراً عليه أو لا، كالاستطاعة في الحج واكتساب نصاب الزكاة، فإن العبد إذا كان مستطيعاً للحج وجب عليه الحج، وإذا كان مالكاً لنصاب الزكاة وجبت عليه الزكاة، فالوجوب لا يتم إلا بذلك، فلا يجب عليه تحصيل استطاعة الحج، ولا ملك النصاب.

ولهذا من يقول: إن الاستطاعة في الحج ملك المال، كما هو مذهب أبي حنيفة والشافعي وأحمد، فلا يوجبون عليه اكتساب المال. ولم يتنازعوا إلا فيما إذا بذلت له الاستطاعة: إما بذل الحج، وإما بذل المال له من ولده، وفيه نزاع معروف في مذهب الشافعي وأحمد، ولكن المشهور من مذهب أحمد عدم الوجوب وإنما أوجبه طائفة من أصحابه، لكون الأب له على أصله أن يتملك مال ولده، فيكون قبوله كتملك المباحات، والمخالفون لهؤلاء من أصحابه لا يوجبون عليه اكتساب المباحات، والمشهور من مذهب الشافعي الوجوب ببذل الابن الفعل./ ٢١٢/١

والمقصود هنا الفرق بين ما لا يتم الوجوب إلا به، وما لا يتم الواجب إلا به، وأن الكلام في القسم الثاني، فما لا يتم الواجب إلا به كقطع المسافة في الجمعة والحج ونحو ذلك، فعلى المكلف فعله باتفاق المسلمين.

لكن من ترك الحج وهو بعيد الدار عن مكة، أو ترك الجمعة وهو بعيد الدار عن الجامع فقد ترك أكثر مما ترك قريب الدار، ومع هذا فلا يُقال: إن عقوبة هذا أعظم من عقوبة قريب الدار. والواجب ما يكون تركه سببا للذم والعقاب، فلو كان هذا الذي لزم فعله بطريق التبع مقصوداً بالوجوب لكان الذم والعقاب لتاركه أعظم، فيكون مَنْ ترك الحج من أهل الهند والأندلس أعظم عقاباً ممن تركه من أهل مكة والطائف، ومن ترك الجمعة من أقصى المدينة أعظم عقاباً ممن تركها من جيران المسجد الجامع.

فلما كان من المعلوم أن ثواب البعيد أعظم، وعقابه إذا ترك ليس أعظم من عقاب القريب نشأت من ههنا الشبهة: هل هو واجب أو ليس بواجب؟ والتحقيق: أن وجوبه بطريق اللزوم العقلي، لا بطريق قصد الآمر، بل الآمر بالفعل قد لا يقصد طلب لوازمه، وإن كان عالماً بأنه لا بد من وجودها، وإن كان ممن يجوز عليه الغفلة فقد لا تخطر بقلبه اللوازم.

ومن فهم هذا انحلت عنه شبهة الكعبي: هل في الشريعة مباح أو لا؟ فإن الكعبي زعم أنه لا مباح في الشريعة، لأنه ما من فعل يفعله العبد من المباحات/ إلا وهو مشتغل ٢١٣/١ به عن محرم، والنهي عن المحرم أمر بأحد أضداده، فيكون ما فعله من المباحثان هو من أضداد المحرم المأمور بها[١].

وجوابه أن يُقال: النهى عن الفعل ليس أمراً بضد معين، لا بطريق القصد ولا بطريق اللزوم، بل هو نهي عن الفعل المقصود تركه بطريق القصد، وذلك يستلزم الأمر بالقدر المشترك بين الأضداد، فهو أمر بمعنى مطلق كلي، والأمر بالمعنى المطلق الكلي ليس أمراً بمعين بخصوصه، ولا نهياً عنه، بل لا يمكن فعل المطلق إلا بمعين، أيّ معين كان، فهو أمر بالقدر المشترك بين المعينات، فما امتاز به معين عن معين فالخيرة فيه إلى المأمور، لم يؤمر به ولم يُنْه عنه، وما اشتركت فيه المعيَّنات -وهو القدر المشترك- فهو الذي أمر به الآمر.

---

(١) قال ابن طاهر البغدادي في كتابه «أصول الدين» (ص٢٠٠): ..وزعم بعض المعتزلة البغدادية أنا مأمورون بالمباح، واعتل بأن فاعل المباح يترك به معصية، وإذا كان منهياً عن المعصية فهو مأمور بتركها» وانظر «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٤٤٧) ..(والكعبي من المعتزلة البغداديين). (رشاد).

وهذا يحل الشبهة في مسألة المأمور المخيَّر، والأمر بالماهية الكلية: هل يكون أمراً بشيء من جزئياتها أم لا؟ فالمخيَّر هو الذي يكون أُمِر بخصلة من خصال معينة، كما في فدية الأذى وكفارة اليمين، كقوله تعالى: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة:١٩٦]، وقوله تعالى: ﴿فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة:٨٩]، فهنا اتفق المسلمون على أنه إذا فعل واحداً منها برئت ذمته، وأنه إذا ترك الجميع لم يعاقب على ترك الثلاثة، كما يعاقب إذا وجب عليه أن يفعل الثلاثة كلها./

١/ ٢١٤ وكذلك اتفق العقلاء المعتبرون على أن الواجب ليس معينا في نفس الأمر، وأن الله لم يوجب عليه ما علم أنه سيفعله، وإنما يقول هذا بعض الغالطين، ويحكيه طائفة عن طائفة غلطاً عليهم، بل أوجب عليه أن يفعل هذا أو هذا، وهو كما قال ابن عباس: كل شيء في القرآن «أو».. «أو» فهو على التخيير، وكل شيء في القرآن «فمن لم يجد» فهو على الترتيب[1]، والله يعلم أن العبد يفعل واحداً بعينه مع علمه أنه لم يوجبه عليه بخصوصه.

ثم اضطرب الناس هنا: هل الواجب الثلاثة، فلا يكون هناك فرق بين المعين وبين المخيَّر، أو الواجب واحد لا بعينه، فيكون المأمور به مبهما غير معلوم للمأمور؟ ولا بد في الأمر من تمكن المأمور من العلم بالمأمور به والعمل به. والقول بإيجاب الثلاثة يُحكى عن المعتزلة والقول بإيجاب واحد لا بعينه هو قول الفقهاء.

وحقيقة الأمر: أن الواجب هو القدر المشترك بين الثلاثة، وهو مسمَّى أحدها. فالواجب أحد الثلاثة، وهذا معلوم متميز معروف للمأمور، وهذا المسمَّى يوجد في هذا المعيَّن وهذا المعيَّن، فلم يجب واحد بعينه غير معيَّن، بل وجب أحد المعينات، والامتثال يحصل بواحد منها وإن لم يعينه الآمر. والمتناقض هو أن يوجب

---

(١) الطبري (٢/ ٢٣٧) (٧/ ٥٣)، وابن أبي حاتم (١٧٨٦، ١٧٩٧) في تفسيريهما، وابن أبي شيبة (١٢٤٥٨)، وعزاه صاحب الدر (١/ ٥١٥) لعبد بن حميد وابن المنذر وأبي الشيخ.

معيناً ولا يعينه، أما إذا كان الواجب غير معين بل هو القدر المشترك، فلا منافاة بين الإيجاب وترك التعيين./ ٢١٥/١

وهذا يظهر بالواجب المطلق، وهو الأمر بالماهية الكلية، كالأمر بإعتاق رقبة، فإن الواجب رقبة مطلقة، والمطلق لا يوجد إلا معيناً، لكن لا يكون معيناً في العلم والقصد، فالآمر لم يقصد واحدا بعينه، مع علمه بأنه لا يوجد إلا معيناً، وأن المطلق الكلي عند الناس وجوده في الأذهان لا في الأعيان، فما هو مطلق كلي في أذهان الناس لا يوجد إلا معيَّناً مشخصاً مخصوصاً متميزاً في الأعيان، وإنما سُمِّيَ كلياً لكونه في الذهن كلياً، وأما في الخارج فلا يكون في الخارج ما هو كلي أصلاً.

وهذا الأصل ينفع في عامة العلوم، فلهذا يتعدد ذكره في كلامنا بحسب الحاجة إليه، فيحتاج أن يفهم في كل موضع يحتاج إليه فيه، كما تقدم، وبسبب الغلط فيه ضل طوائف من الناس، حتى في وجود الرب تعالى، وجعلوه وجوداً مطلقاً، إما بشرط الإطلاق، وإما بغير شرط الإطلاق وكلاهما يمتنع وجوده في الخارج.

والمتفلسفة منهم من يقول: يوجد المطلق بشرط الإطلاق في الخارج، كما يذكر عن شيعة أفلاطون القائلين بالمثل الأفلاطونية، ومنهم من يزعم وجود المطلقات في الخارج مقارنة للمعينات، وأن الكلى المطلق جزء من المعين الجزئي، كما يُذكر عمن يذكر عنه من أتباع أرسطو صاحب المنطق.

وكلا القولين خطأ صريح، فإنَّا نعلم بالحس وضرورة العقل أن الخارج ليس فيه إلا شيء معين مختص لا شركة فيه أصلاً، ولكن المعاني الكلية العامة المطلقة في الذهن، كالألفاظ المطلقة والعامة في اللسان، وكالخط الدال على تلك الألفاظ،/ فالخط يطابق اللفظ، واللفظ يطابق المعنى، فكل من الثلاثة يتناول الأعيان الموجودة في الخارج ٢١٦/١

ويشملها ويعمها، لا أن في الخارج شيئاً هو نفسه يعم هذا وهذا، أو يوجد في هذا وهذا، أو يشترك فيه هذا وهذا، فإن هذا لا يقوله من يتصور ما يقول، وإنما يقوله من اشتبهت عليه الأمور الذهنية بالأمور الخارجية، أو من قلَّد بعض من قال ذلك من الغالطين فيه.

ومن علم هذا علم كثيراً مما دخل في المنطق من الخطأ في كلامهم في الكليات والجزئيات مثل الكليات الخمس: الجنس، والفصل، والنوع، والخاصة، والعرض العام.

وما ذكروه من الفرق بين الذاتيات واللوازم للماهية، وما ادعوه من تركيب الأنواع من الذاتيات المشتركة المميزة التي يسمونها الجنس والفصل، وتسمية هذه الصفات أجزاء الماهية، ودعواهم أن هذه الصفات التي يسمونها أجزاء تسبق الموصوف في الوجود الذهني والخارجي جميعاً، وإثباتهم في الأعيان الموجودة في الخارج حقيقة عقلية مغايرة للشيء المعين الموجود، وأمثال ذلك من أغاليطهم التي تقود من اتبعها إلى الخطأ في الإلهيات، حتى يعتقد في الموجود الواجب: أنه وجود مطلق بشرط الإطلاق كما قاله طائفة من الملاحدة، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية كلها كما قاله ابن سينا وأمثاله، مع العلم بصريح العقل أن المطلق بشرط الإطلاق أو بشرط سلب الأمور الثبوتية يمتنع وجوده في الخارج، فيكون الواجب الوجود ممتنع الوجود./ ١/٢١٧

وهذا الكفر المتناقض وأمثاله هو سبب ما اشتهر بين المسلمين أن المنطق يجر إلى الزندقة، وقد يطعن في هذا من لم يفهم حقيقة المنطق وحقيقة لوازمه، ويظن أنه في نفسه لا يستلزم صحة الإسلام ولا فساده، ولا ثبوت حق ولا انتفاءه، وإنما هو آله تعصم مراعاتها عن الخطأ في النظر، وليس الأمر كذلك، بل كثير مما ذكروه في المنطق يستلزم السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات، ويكون من قال بلوازمه ممن قال الله تعالى فيه: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾ [الملك: ١٠].

والكلام في هذا مبسوط في غير هذا الموضع[١]، وإنما يلتبس ذلك على كثير من الناس بسبب ما في ألفاظه من الإجمال والاشتراك والإبهام، فإذا فُسِّر المراد بتلك الألفاظ انكشفت حقيقة المعاني المعقولة، كما سننبه على ذلك إن شاء الله تعالى.

والغرض هنا: أن الأمر بالشيء الذي له لوازم لا توجد إلا بوجوده، سواء كانت سابقة على وجوده أو كانت لاحقة لوجوده، قد يكون الآمر قاصداً للأمر بتلك اللوازم، بحيث يكون آمراً بهذا وبهذا اللازم، وأنه إذا تركهما عوقب على كل منهما، وقد يكون المقصود أحدهما دون الآخر، وكذلك النهى عن الشيء الذي له ملزوم، قد يكون قصده أيضا ترك الملزوم لما فيه من المفسدة، وقد يكون تركه غير مقصود له وإنما لزم لزوماً.

ومن هنا ينكشف لك سر مسألة اشتباه الأخت بالأجنبية، والمذكَّى بالميت، ونحو ذلك مما يُنهي العبد فيه عن فعل الاثنين لأجل الاشتباه، فقالت طائفة: كلتاهما محرَّمة، وقالت طائفة: بل المحرَّم في نفس الأمر الأخت والمَيْتَة، والأخرى/ إنما نهى عنها لعلة الاشتباه، ٢١٨/١ وهذا القول أغلب على فطرة الفقهاء، والأول أغلب على طريقه من لا يجعل في الأعيان معاني تقتضي التحليل والتحريم، فيقول: كلاهما نُهي عنه، وإنما سبب النهي اختلف.

والتحقيق في ذلك أن المقصود للناهي اجتناب الأجنبية والميتة فقط، والمفسدة التي من أجلها نهى عن العين موجودة فيها فقط، وأما ترك الأخرى فهي من باب اللوازم، فهنا لا يتم اجتناب المحرم إلا باجتنابه، وهنا لا يتم فعل الواجب إلا بفعله.

وهذا نظير من ينهاه الطبيب عن تناول شراب مسموم، واشتبه ذلك القَدَح بغيره، فعلى المريض اجتناب القدحين، والمفسدة في أحدهما، ولهذا لو أكل الميتة والمذكَّى لعوقب على أكل الميتة، كما لو أكلها وحدها، ولا يزداد عقابه بأكل المذكى، بخلاف ما إذا أكل ميتتين فإنه يعاقب على أكلهما أكثر من عقاب من أكل إحداهما.

---

(١) وخاصة كتابه «الرد على المنطقيين». (رشاد).

إذا عرف هذا فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ﴾ [البقرة:٤٢] نهى عنهما، والثاني لازم للأول مقصود بالنهي، فمن لَبَس الحق بالباطل كتم الحق وهو معاقب على لَبِسه الحقَّ بالباطل، وعلى كتمانه الحق، فلا يُقال: النهى عن جمعهما فقط، لأنه لو كان هذا صحيحاً لم يكن مجرد كتمان الحق موجباً للذم، ولا مجرد لبس الحق بالباطل موجباً للذم، وليس الأمر كذلك، فإن كتمان أهل الكتاب ما أنزل الله من البينات والهدى من بعد ما بنيه للناس يستحقون به العقاب باتفاق المسلمين، وكذلك لَبْسُهم الحق الذي أنزله الله بالباطل/ الذي ابتدعوه، وجمع بينهما بدون إعادة حرف النفي لأن اللبس مستلزم للكتمان، ولم يقتصر على الملزوم لأن اللازم مقصود بالنهي. ١/٢١٩

فهذا يبين لك بعض ما في القرآن من الحكم والأسرار. وإنما كان اللبس مستلزماً للكتمان لأن من لبس الحق بالباطل، كما فعله أهل الكتاب -حيث ابتدعوا ديناً لم يشرعه الله، فأمروا بما لم يأمر به، ونهوا عما لم ينه عنه، وأخبروا بخلاف ما أخبر به- فلا بد له أن يكتم من الحق المنزَّل ما يناقض بدعته، إذ الحق المنزل الذي فيه خبر بخلاف ما أخبر به إن لم يكتمه لم يتم مقصوده، وكذلك الذي فيه إباحة لما نُهي عنه أو إسقاط لما أمر به.

والحق المنزل إما أمر ونهى وإباحة وإما خبر فالبدع الخبرية، كالبدع المتعلقة بأسماء الله تعالى وصفاته والنبيين واليوم الآخر لا بد أن يخبروا فيها بخلاف ما أخبر الله به، والبدع الأمرية، كمعصية الرسول المبعوث إليهم ونحو ذلك، لا بد أن يأمروا فيها بخلاف ما أمر الله به، والكتب المتقدمة تخبر عن الرسول النبي الأمي وتأمر باتباعه.

والمقصود هنا الاعتبار، فإن بني إسرائيل قد ذهبوا أو كفروا، وإنما ذكرت قصصهم عبرة لنا، وكان بعض السلف يقول: «إن بني إسرائيل ذهبوا، وإنما يعني أنتم»، ومن

الأمثال السائرة: «إياك أعني واسمعي يا جارة»[1] فكان فيما خاطب الله به بني إسرائيل عبرة لنا: أن لا نلبس الحق بالباطل، ونكتم الحق./ ١/ ٢٢٠

والبدع التي يُعارض بها الكتاب والسنة التي يسميها أهلها كلاميات وعقليات وفلسفيات، أو ذَوْقيات ووجديات وحقائق وغير ذلك، لا بد أن تشمل على لبس حق، بباطل وكتمان حق وهذا أمر موجود يعرفه من تأمله، فلا تجد قط مبتدعاً إلا وهو يحب كتمان النصوص التي تخالفه، ويبغضها، ويبغض إظهارها وروايتها والتحدث بها، ويبغض من يفعل ذلك، كما قال بعض السلف: ما ابتدع أحد بدعة إلا نُزِعت حلاوة الحديث من قلبه[2].

ثم إن قوله الذي يعارض به النصوص لابد له أن يلبس فيه حقا بباطل، بسبب ما يقوله من الألفاظ المجملة المتشابهة.

ولهذا قال الإمام أحمد في أول ما كتبه في «الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن، وتأولته على غير تأويله» مما كتبه في حبسه وقد ذكره الخلاّل في كتاب «السنة» والقاضي أبو يعلى، وأبو الفضل التميمي، وأبو الوفاء بن عقيل، وغير واحد من أصحاب أحمد، ولم ينفه أحد منهم عنه[3] قال في أوله: (**الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم، يدعون من ضل إلى الهدى، ويصبرون منهم على الأذى، يُحيون بكتاب الله الموتى، ويبصِّرون بنور الله أهلَ العمى، فكم من قتيل لإبليس قد أَحْيَوه، وكم من تائه ضال قد هَدَوْه، فما أحسن**

(١) «مجمع الأمثال» (١/ ٤٩) للميداني، و«شرح جمهرة الأمثال» (١/ ٧٦، ٧٧) لأبي عبيد البكري.

(٢) هذا مروي عن أحمد بن سنان كما عند الخطابي في «الغنية عن الكلام وأهله» (٦٤)، ولأبي الفضل المقري في «أحاديث في ذم الكلام وأهله» (٢٢٩).

(٣) يقصد أنّ كلا هؤلاء هم حنابلة تلقوا كتاب «الرد على الزنادقة» بالقبول وأنّه من مؤلفات الإمام وفي هذا ردّ على بعض أهل البدع ممن شكك في نسبة الكتاب له.

أثرهم على الناس وأقبح أثر الناس عليهم! ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، الذين عقدوا ألوية البدعة، وأطلقوا عِنان ١/ ٢٢١ الفتنة، فهم مختلفون في الكتاب، مخالفون للكتاب، متفقون على/ مخالفة الكتاب، يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير علم، يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جُهال الناس بما يشبِّهون عليهم، فنعوذ بالله من فتن المضلين).

[المبتدعة يستعملون ألفاظ الكتاب والسنة واللغة ولكن يقصدون بها معاني أخر:]

والمقصود هنا قوله: (**يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جهال الناس بما يُشبهون عليهم**)، وهذا الكلام المتشابه الذي يخدعون به جهال الناس، هو الذي يتضمن الألفاظ المتشابهة المجملة التي يعارضون بها نصوص الكتاب والسنة، وتلك الألفاظ تكون موجودة مستعملة في الكتاب والسنة وكلام الناس، لكن بمعان أخر غير المعاني التي قصدوها هم بها، فيقصدون هم بها معاني أخر، فيحصل الاشتباه والإجمال، كلفظ العقل والعاقل والمعقول؛ فإن لفظ «العقل» في لغة المسلمين إنما يدل على عَرَض، إما مُسمًّى مصدر عَقَل يَعقل عَقْلاً، وإما قوة يكون بها العقل، وهي الغريزة، وهم يريدون بذلك جوهراً مجرداً قائماً بنفسه.

وكذلك لفظ «المادة، والصورة»، بل وكذلك لفظ: الجوهر، والعرض، والجسم، والتحيز، والجهة، والتركيب، والجزء، والافتقار، والعلة، والمعلول، والعاشق، والعشق، والمعشوق، بل ولفظ «الواحد» في التوحيد، بل ولفظ «الحدوث، والقدم» بل ولفظ «الواجب، والممكن»، بل ولفظ «الوجود، والموجود، والذات» وغير ذلك من الألفاظ.

وما من أهل فن إلا وهم معترفون بأنهم يصطلحون على ألفاظ يتفاهمون بها ١/ ٢٢٢ مرادهم، كما لأهل الصناعات العملية ألفاظ يعبرون بها عن صناعتهم، وهذه/ الألفاظ

هي عرفية عرفاً خاصاً، ومرادهم بها غير المفهوم منها في أصل اللغة، سواء كان ذلك المعنى حقاً أو باطلاً.

وإذا كان كذلك فهذا مقام يحتاج إلى بيان:

وذلك أن هؤلاء المعارضين إذا لم يخاطبوا بلغتهم واصطلاحهم فقد يقولون: إنا لا نفهم ما قيل لنا، أو أن المخاطب لنا والراد علينا لم يفهم قولنا، ويلبسون على الناس بأن الذي عنيناه بكلامنا حق معلوم بالعقل أو بالذوق، ويقولون أيضاً: إنه موافق للشرع، إذا لم يظهروا مخالفة الشرع، كما يفعله الملاحدة من القرامطة والفلاسفة ومن ضاهأهم. وإذا خوطبوا بلغتهم واصطلاحهم -مع كونه ليس هو اللغة المعروفة التي نزل بها القرآن- فقد يفضي إلى مخالفة ألفاظ القرآن في الظاهر.

فإن هؤلاء عبروا عن المعاني التي أثبتها القرآن بعبارات أخرى ليست في القرآن، وربما جاءت في القرآن بمعنى آخر، فليست تلك العبارات مما أثبته القرآن، بل قد يكون معناها المعروف في لغة العرب التي نزل بها القرآن منتفياً باطلاً، نفاه الشرع والعقل، وهم اصطلحوا بتلك العبارات على معان غير معانيها في لغة العرب، فتبقى إذا أطلقوا نفيها لم تدل في لغة العرب على باطل، ولكن تدل في اصطلاحهم الخاص على باطل؛ فمن خاطبهم بلغة العرب قالوا: إنه لم يفهم مرادنا، ومن خاطبهم باصطلاحهم أخذوا يظهرون عنه أنه قال ما يخالف القرآن، وكان هذا من جهة كون تلك الألفاظ مجملة مشتبهة.

[معنى لفظ التوحيد في الكتاب والسُّنّة مخالف لما يقصده المبتدعة:]

وهذا كالألفاظ المتقدمة مثل لفظ: القدم، والحدوث، والجوهر، والجسم، والعرض، والمركَّب، والمؤلَّف، والمتحيز، والبعض، والتوحيد،/ والواحد؛ فهم يريدون بلفظ ٢٢٣/١

التوحيد والواحد في اصطلاحهم: ما لا صفة له ولا يُعلم منه شيء دون شيء ولا يُرى، والتوحيد الذي جاء به الرسول لم يتضمن شيئاً من هذا النفي، وإنما تضمن إثبات الإلهية لله وحده، بأن يُشهد أن لا إله إلا هو، ولا يعبد إلا إياه، ولا يتوكل إلا عليه، ولا يوالي إلا له، ولا يعادي إلا فيه، ولا يعمل إلا لأجله، وذلك يتضمن إثبات ما أثبته لنفسه من الأسماء والصفات.

قال جابر بن عبد الله في حديثه الصحيح في سياق حجة الوداع: «فأهلَّ رسول الله ﷺ بالتوحيد: لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك»، وكانوا في الجاهلية يقولون: «لبيك لا شريك لك، إلا شريكا هو لك، تملكه وما ملك»[1] فأهل النبي ﷺ بالتوحيد كما تقدم.

قال تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة:١٦٣]، وقال تعالى: ﴿۞ وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَٰهَيْنِ اثْنَيْنِ ۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾ [النحل:٥١]، وقال تعالى: ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِندَ رَبِّهِ ۚ﴾ [المؤمنون:١١٧]، وقال تعالى: ﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِن دُونِ الرَّحْمَٰنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾/ ١/ ٢٢٤ [الزخرف:٤٥]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ۖ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ ۚ﴾ [النحل:٣٦].

وأخبرنا عن كل نبي من الأنبياء أنهم دعوا الناس إلى عبادة الله وحده لا شريك له.

وقال تعالى عن المشركين: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ﴾ [الممتحنة:٤]، وقال تعالى: ﴿أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَاحِدًا ۖ

(١) رواه مسلم (١١٨٥).

إِنَّ هَـٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ ﴿٥﴾﴾ [ص:٥]، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِى ٱلْقُرْءَانِ وَحْدَهُۥ وَلَّوْا۟ عَلَىٰٓ أَدْبَـٰرِهِمْ نُفُورًا ﴿٤٦﴾﴾ [الإسراء:٤٦]، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَحْدَهُ ٱشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ ۖ وَإِذَا ذُكِرَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦٓ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴿٤٥﴾﴾ [الزمر:٤٥]، وقال تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوٓا۟ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٣٥﴾ وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوٓا۟ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ ﴿٣٦﴾﴾ [الصافات:٣٥-٣٦]، وهذا في القرآن كثير.

وليس المراد بالتوحيد مجرد توحيد الربوبية، وهو اعتقاد أن الله وحده خلق العالم، كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام والتصوف، ويظن هؤلاء أنهم إذا أثبتوا ذلك بالدليل فقد أثبتوا غاية التوحيد. ويظن هؤلاء أنهم إذا شهدوا هذا وفنوا فيه فقد فنوا في غاية التوحيد.

وكثير من أهل الكلام يقول: التوحيد له ثلاث معان، وهو: واحد في ذاته لا قسيم له، أو لا جزء له، وواحد في صفاته لا شبيه له؛ وواحد في أفعاله/ لا شريك له. وهذا ١/ ٢٢٥ المعنى الذي تتناوله هذه العبارة فيها ما يوافق ما جاء به الرسول ﷺ، وفيها ما يخالف ما جاء به الرسول، وليس الحق الذي فيها هو الغاية التي جاء بها الرسول، بل التوحيد الذي أَمَرَ به أَمْرٌ يتضمن الحق الذي في هذا الكلام وزيادة أخرى، فهذا من الكلام الذي لُبِس فيه الحق بالباطل وكُتم الحق.

وذلك أن الرجل لو أقر بما يستحقه الرب تعالى من الصفات، ونزَّهه عن كل ما ينزه عنه، وأقر بأنه وحده خالق كل شيء لم يكن موحداً، بل ولا مؤمناً حتى يشهد أن لا إله إلا الله، فيقر بأن الله وحده هو الإله المستحق للعبادة، ويلتزم بعبادة الله وحده لا شريك له.

والإله هو بمعنى المألوه المعبود الذي يستحق العبادة، ليس هو الإله بمعنى القادر على الخلق، فإذا فسَّر المفسر الإله بمعنى القادر على الاختراع، واعتقد لأن هذا أخص

وصف الإله، وجعل إثبات هذا التوحيد هو الغاية في التوحيد، كما يفعل ذلك من يفعله من متكلمة الصِّفاتية، وهو الذي ينقلونه عن أبي الحسن وأتباعه، لم يعرفوا حقيقة التوحيد الذي بعث الله به رسوله، فإن مشركي العرب كانوا مقِرِّين بأن الله وحده خالق كل شيء، وكانوا مع هذا مشركين.

قال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [يوسف:١٠٦]، قال طائفة من السلف: تسألهم من خلق السماوات والأرض فيقولون: الله، وهم مع هذا يعبدون غيره[١]. وقال تعالى: ﴿قُل لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَن فِيهَا إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾ قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾ قُلْ مَن بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ﴿٨٩﴾﴾ [المؤمنون:٨٤-٨٩]، وقال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ۖ﴾ [العنكبوت:٦١]./ ١/ ٢٢٦

فليس كل من أقر أن الله رب كل شيء وخالقه يكون عابداً له دون ما سواه، داعياً له دون ما سواه، راجياً خائفاً منه دون ما سواه، يوالي فيه، ويعادي فيه، ويطيع رسله، ويأمر بما أمر به، وينهي عما نهى عنه. وقد قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ ۚ﴾ [الأنفال:٣٩]، وعامة المشركين أقروا بأن الله خالق كل شيء وأثبتوا الشفعاء الذين يشركونهم به وجعلوا له أنداداً، قال تعالى: ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ ۚ قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ ﴿٤٣﴾ قُل لِّلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا ۖ﴾ [الزمر:٤٣-٤٤].

---

(١) رواه ابن أبي حاتم في «التفسير» (١٢٠٣٤)، عن ابن عباس ﷺ، ورواه الطبري في «التفسير» (١٣/ ٧٧) عن عكرمة ﷺ.

وقال تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِۚ قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٨﴾﴾ [يونس:١٨]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَٰدَىٰ كَمَا خَلَقْنَٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَٰكُمْ وَرَآءَ ظُهُورِكُمْۖ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَٰٓؤُاْۚ لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٩٤﴾﴾ [الأنعام:٩٤] وقال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ [البقرة:١٦٥].

ولهذا كان من أتباع هؤلاء من يسجد للشمس والقمر والكواكب، ويدعوها كما يدعو الله تعالى، ويصوم لها، وينسك لها، ويتقرب إليها، ثم يقول: إن هذا ليس بشرك، وإنما الشرك إذا اعتقدت أنها هي المدبرة لي، فإذا جعلتها سبباً وواسطة لم أكن مشركاً. / ٢٢٧/١

ومن المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أن هذا شرك، فهذا ونحوه من التوحيد الذي بعث الله به رسله، وهم لا يدخلونه في مسمى التوحيد الذي اصطلحوا عليه، وأدخلوا في ذلك نفي صفاته، فإنهم إذا قالوا: لا قسيم له، ولا جزء له، ولا شبيه له، فهذا اللفظ -وإن كان يراد به معنى صحيح- فإن الله ليس كمثله شيء، وهو سبحانه لا يجوز عليه أن يتفرق، ولا يفسد، ولا يستحيل، بل هو أحد صمد، والصمد: الذي لا جوف له، وهو السيد الذي كمل سؤدده؛ فإنهم يدرجون في هذا نفي علوه على خلقه ومباينته لمصنوعاته، ونفى ما ينفونه من صفاته، ويقولون: إن إثبات ذلك يقتضي أن يكون مركبا منقسماً، وأن يكون له شبيه.

وأهل العلم يعلمون أن مثل هذا لا يسمى في لغة العرب التي نزل بها القرآن تركيبا وانقساماً، ولا تمثيلاً. وهكذا الكلام في مسمّى الجسم والعرض والجوهر والمتحيز

وحلول الحوادث وأمثال ذلك، فإن هذه الألفاظ يدخلون في مسمَّاها الذي ينفونه أموراً مما وصف الله به نفسه، ووصفه به رسوله، فيدخلون فيها نفى علمه وقدرته وكلامه، ويقولون: إن القرآن مخلوق، لم يتكلم الله به، وينفون بها رؤيته، لأن رؤيته على اصطلاحهم لا تكون إلا لمتحيز في جهة وهو جسم، ثم يقولون: والله منزَّه عن ذلك: فلا تجوز رؤيته. وكذلك يقولون: إن المتكلم لا يكون إلا جسماً متحيزاً، والله ليس بجسم متحيز، فلا يكون متكلماً، ويقولون: لو كان فوق العرش لكان جسماً متحيزاً، والله ليس بجسم متحيز، فلا يكون متكلماً فوق العرش، وأمثال ذلك./ ١/٢٢٨

[إما أن نمتنع عن التكلم بالألفاظ المبتدعة وإما أن نقبل ما وافق معناه الكتاب والسنة:]

وإذا كانت هذه الألفاظ مجملة -كما ذكر- فالمخاطِب لهم إما أن يفصل ويقول: ما تريدون بهذه الألفاظ؟ فإن فسروها بالمعنى الذي يوافق القرآن قُبِلت، وإن فسروها بخلاف ذلك رُدَّت.

وإما أن يمتنع عن موافقتهم في التكلم بهذه الألفاظ نفياً وإثباتاً، فإن امتنع عن التكلم بها معهم فقد ينسبونه إلى العجز والانقطاع، وإن تكلم بها معهم نسبوه إلى أنه أطلق تلك الألفاظ التي تحتمل حقاً وباطلاً، وأوهموا الجهال باصطلاحهم: أن إطلاق تلك الألفاظ يتناول المعاني الباطلة التي ينزه الله عنها؛ فحينئذ تختلف المصلحة، فإن كانوا في مقام دعوة الناس إلى قولهم وإلزامهم به أمكن أن يقال لهم: لا يجب على أحد أن يجيب داعيا إلا إلى ما دعا إليه رسول الله ﷺ، فما لم يثبت أن الرسول دعا الخلق إليه لم يكن على الناس إجابة من دعا إليه، ولا له دعوة الناس إلى ذلك، ولو قُدِّر أن ذلك المعنى حق.

وهذه الطريق تكون أصلح إذا لبّس ملبس منهم على ولاة الأمور، وأدخلوه في بدعتهم، كما فعلت الجهمية بمن لبسوا عليه من الخلفاء حتى أدخلوه في بدعتهم من القول بخلق القرآن وغير ذلك، فكان من أحسن مناظرتهم أن يقال: ائتونا بكتاب أو سنة حتى نجيبكم إلى ذلك، وإلا فلسنا نجيبكم إلى ما لم يدل عليه الكتاب والسنة.

وهذا لأن الناس لا يفصل بينهم النزاع إلا كتاب منزَّل من السماء، وإذا رُدُّوا إلى عقولهم فلكل واحد منهم عقل، وهؤلاء المختلفون يدعي أحدهم: أن العقل أدّاه إلى علم ضروري ينازعه فيه الآخر؛ فلهذا لا يجوز أن يجعل الحاكم بين الأمة في موارد النزاع إلا الكتاب والسنة./ ١/ ٢٢٩

وبهذا ناظر الإمام أحمد الجهمية لما دعوه إلى المحنة، وصار يطالبهم بدلالة الكتاب والسنة على قولهم، فلما ذكروا حججهم كقوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الأنعام:١٠٢]، وقوله: ﴿مَا يَأۡتِيهِم مِّن ذِكۡرٖ مِّن رَّبِّهِم مُّحۡدَثٍ﴾ [الأنبياء:٢]، وقول النبي ﷺ: «تجيء البقرة وآل عمران»[١] وأمثال ذلك من الأحاديث، مع ما ذكروه من قوله ﷺ: «إن الله خلق الذكر» أجابهم عن هذه الحجج بما بين به أنها لا تدل على مطلوبهم.

ولما قالوا: ما تقول في القرآن: أهو الله أو غير الله؟ عارضهم بالعلم فقال: ما تقولون في العلم: أهو الله أو غير الله؟

ولما ناظره أبو عيسى محمد بن عيسى برغوث[٢]، وكان من أحذقهم بالكلام: ألزمه التجسيم، وأنه إذا أثبت لله كلاماً غير مخلوق لزم أن يكون جسماً.

---

(١) رواه مسلم (٨٠٥).

(٢) مرّت ترجمته.

فأجابه الإمام احمد بأن هذا اللفظ لا يُدرى مقصود المتكلم به، وليس له أصل في الكتاب والسنة والإجماع، فليس لأحد أن يلزم الناس أن ينطقوا به، ولا بمدلوله، وأخبره أني أقول: هو أحد، صمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد؛ فبين أني لا أقول: هو جسم ولا ليس بجسم، لأن كلا الأمرين بدعة محدثة في الإسلام، فليست هذه من الحجج الشرعية التي يجب على الناس إجابة من دعا إلى موجبها، فإن الناس إنما عليهم إجابة الرسول فيما دعاهم إليه، وإجابة من/ دعاهم إلى ما دعاهم إليه ١/ ٢٣٠ الرسول ﷺ، لا إجابة من دعاهم إلى قول مبتدع، ومقصود المتكلم بها مجمل لا يُعرف إلا بعد الاستفصال والاستفسار، فلا هي معروفة في الشرع، ولا معروفة بالعقل إن لم يستفسر المتكلم بها.

فهذه المناظرة ونحوها هي التي تصلح إذا كان المناظر داعياً. وأما إذا كان المناظر معارضاً للشرع بما يذكره، أو ممن لا يمكن أن يُرد إلى الشريعة، مثل من لا يلتزم الإسلام ويدعو الناس إلى ما يزعمه من العقليات، أو ممن يدَّعي أن الشرع خاطب الجمهور وأن المعقول الصريح يدل على باطن يخالف الشرع، ونحو ذلك، أو كان الرجل ممن عرضت له شبهة من كلام هؤلاء فهؤلاء لا بد في مخاطبتهم من الكلام على المعاني التي يدعونها: إما بألفاظهم، وإما بألفاظ يوافقون على أنها تقوم مقام ألفاظهم.

وحينئذ فيُقال لهم: الكلام إما أن يكون في الألفاظ، وإما أن يكون في المعاني، وإما أن يكون فيهما، فإن كان الكلام في المعاني المجردة من غير تقييد بلفظ، كما تسلكه المتفلسفة ونحوهم ممن لا يتقيد في أسماء الله وصفاته بالشرائع، بل يسميه علة وعاشقاً ومعشوقاً ونحو ذلك، فهؤلاء إن أمكن نقل معانيهم إلى العبارة الشرعية كان حسناً، وإن لم يمكن مخاطبتهم إلا بلغتهم، فبيان ضلالهم ودفع صيالهم عن الإسلام بلغتهم أولى من

الإمساك عن ذلك لأجل مجرد اللفظ، كما لو جاء جيش كفار ولا يمكن دفع شرهم عن المسلمين إلا بلبس ثيابهم، فدفعهم بلبس ثيابهم خير من ترك الكفار يجولون في خلال الديار خوفاً من التشبه بهم في الثياب./ ١/ ٢٣١

وأما إذا كان الكلام مع من قد يتقيد بالشريعة، فإنه يُقال له: إطلاق هذه الألفاظ نفياً وإثباتاً بدعة، وفي كل منهما تلبيس وإيهام، فلا بد من الاستفسار والاستفصال، أو الامتناع عن إطلاق كلا الأمرين في النفي والإثبات.

وقد ظن طائفة من الناس أن ذم السلف والأئمة للكلام وأهل الكلام كقول أبي يوسف: من طلب العلم بالكلام تزندق(١)؛ وقول الشافعي: حكمي في أهل الكلام: أن يضربوا بالجريد والنعال، ويُطاف بهم في القبائل والعشائر، ويُقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأقبل على الكلام(٢)؛ وقوله: لقد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما كنت أظنه، ولأن يُبتلي العبد بكل ذنب ما خلا الإشراك بالله، خير له من أن يبتلى بالكلام(٣). وقول الإمام أحمد: ما ارتدى أحد بالكلام فأفلح(٤)، وقَلَّ أحد نظر في

---

(١) رواه اللالكائي في «السنة» (٣٠٥)، والهروي في «ذم الكلام» (٨٥٩)، (٩٩٨)، وابن عدي في «الضعفاء» (٧/ ١٤٥)، والخطيب في «الكفاية» (ص١٤٢)، والسمعاني في «أدب الإملاء والاستملاء» (ص٥٨)، ورواه أبو بكر البغدادي في «التقييد» (ص٤٦١) عن الشعبي.

(٢) رواه أبو نعيم في «الحلية» (٩/ ١١٦)، والسهمي في «تاريخ جرجان» (ص١٣٨)، وعند السهمي «وأخذ في الكفر»، بدل «وأقبل على الكلام».

(٣) رواه ابن بطة في «الإبانة» (١٨٨١)، وأبو نعيم الأصبهاني في «الحلية» (٩/ ١١١-١١٢) واللالكائي في «السنة» (١٠١٣)، (٣٠٠)، والبيهقي في «السنن» (١٠/ ٢٠٦)، وفي «الاعتقاد» (٢٣٩)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٥١/ ٣٠٩-٣١٠)، والخطابي في «الغنية عن الكلام» (٣٧).

(٤) رواه الطبري اللالكائي في «السنة» (٣٠٣)، وأبو نعيم الأصبهاني في «الحلية» (٩/ ١١١)، من طريق =

الكلام إلا كان في قلبه غلٌّ على أهل الإسلام؛ وأمثال هذا الأقوال المعروفة عن الأئمة[1] ظن بعض الناس أنهم إنما ذموا الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المحدثة، كلفظ الجوهر والجسم والعرض، وقالوا: إن مثل هذا لا يقتضي الذم، كما لو أحدث الناس آنية يحتاجون إليها، أو سلاحاً يحتاجون إليه لمقاتلة العدو، وقد ذكر هذا صاحب «الإحياء» وغيره.

وليس الأمر كذلك، بل ذمهم للكلام لفساد معناه أعظم من ذمهم لحدوث ألفاظه، فذموه لاشتماله على معان باطلة مخالفة للكتاب والسنة ومخالفته للعقل/ الصريح، ولكن علامة بطلانها مخالفتها للكتاب والسنة، وكل ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل قطعاً. ثم مِنَ الناس مَنْ قد يعلم بطلانه بعقله، ومنهم من لا يعلم ذلك.

١/ ٢٣٢

وأيضاً فإن المناظرة بالألفاظ المحدثة المجملة المبتدعة المحتملة للحق والباطل إذا أثبتها أحد المتناظِرَيْن ونفاها الآخر كان كلاهما مخطئاً، وأكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء، وفي ذلك من فساد العقل والدين ما لا يعلمه إلا الله؛ فإذا رد الناس ما تنازعوا فيه إلى الكتاب والسُّنّة فالمعاني الصحيحة ثابتة فيهما، والمحق يمكنه بيان ما يقوله من الحق بالكتاب والسنة، ولو كان الناس محتاجين في أصول دينهم إلى ما لم يبيِّنه الله ورسوله لم يكن الله قد أكمل للأمة دينهم، ولا أتم عليهم نعمته، فنحن نعلم أن كل حق يحتاج الناس إليه في أصول دينهم لا بد أن يكون مما بينه الرسول، إذ كانت فروع

=ابن أبي حاتم عن الشافعي ﷺ.

ونقله الذهبي في «السير» (١٤/ ٢٠٢)، وفي «تذكرة الحفاظ» (٣/ ٨١٢)، والسيوطي في «طبقاته» (ص٣٤٠) عن ابن سريج البغدادي.

(١) وهذه الجملة من الأقوال وغيرها يذكرها شيخ الإسلام متتالية كما هو دأبه.

الدين لا تقوم إلا بأصوله، فكيف يجوز أن يترك الرسول أصول الدين التي لا يتم الإيمان إلا بها لا يبينها للناس؟

ومن هنا يُعرف ضلال من ابتدع طريقاً أو اعتقاداً زعم أن الإيمان لا يتم إلا به، مع العلم بأن الرسول لم يذكره.

وهذا مما احتج به علماء السنة على من دعاهم إلى قول الجهمية القائلين بخلق القرآن، وقالوا: إن هذا لو كان من الدين الذي يجب الدعاء إليه لعرفه الرسول،/ ودعا أمته إليه ١/ ٢٣٣ كما ذكره أبو عبدالرحمن الأذرمي الأزدي[١] في مناظرته للقاضي أحمد بن أبي دؤاد[٢] قُدَّام الواثق.

---

(١) وقع عند المحقق الكبير الفاضل محمد رشاد سالم خطأ غريب حيث ترجّمَ لهذا الرجل بأنه (عبدالرحمن بن يزيد بن المهلب الأزدي من أمراء هذا البيت الأزدي، قُتل بالموصل سنة (١٣٣هـ) ولا أدري ما علاقته بالقصة المذكورة، والرجل المذكور ناظر ابن أبي دؤاد في عصر الواثق الذي تولى (٢٢٧هـ) ومات سنة (٢٣٢هـ).
فكيف يكون المتَرجَم له المذكور قد مات سنة (١٣٣هـ)؟
والرجل المذكور ذكر ضمن قصة ذكرها الذهبي في «السير» (١٠/ ٣٠٧-٣٠٨)، وابن شاكر الكتبي في «وفاة الوفيات» (٢/ ٥٧٣)، ولم يسم اسمه بل قالوا (حمل رجل مكبل بالحديد من بلاده فأدخل فقال ابن أبي دؤاد .. (إلى أن قال الرجل): أَعلِمَ رسول الله ﷺ به فلم يَدْعُ الناس إليه؟ أم شيء لم يعلمه؟
وهناك قصة أخرى ذكرها الذهبي كذلك في «السير» (١٠/ ٣٠٨-٣٠٩)، عن شيخ مخضوب مقيّد.. إلى أن قال: هذا شيء علمه رسول الله ﷺ وأبو بكر وعمر والخلفاء أم لم يعلموه.. إلى أن قال: أعلمه ولم يدع الناس إليه؟
فلعلّ شيخ الإسلام عرف من مصدر ما اسم هذا الرجل فذكر اسمه والله أعلم بالصواب.

(٢) هو أحمد بن أبي دؤاد بن جرير بن مالك الأيادي (أبو عبد الله) أحد القضاة المشهورين من المعتزلة ورأس الفتنة بالقول بخلق القرآن قيل وُلِد بالبصرة سنة (١٦٠هـ)، وتوفي ببغداد سنة (٢٤٠هـ)، قال الذهبي: كان جهمياً بغيضاً حمل الخلفاء على امتحان الناس في القرآن.

وهذا مما رد به علماء السنة على من زعم أن طريقة الاستدلال على إثبات الصانع سبحانه بإثبات الأعراض وحدوثها من الواجبات التي لا يحصل الإيمان إلا بها، وأمثال ذلك.

وبالجملة فالخطاب له مقامات: فإن كان الإنسان في مقام دفع من يلزمه ويأمره ببدعة ويدعوه إليها أمكنه الاعتصام بالكتاب والسنة، وأن يقول: لا أجيبك إلا إلى كتاب الله وسنة رسوله بل هذا هو الواجب مطلقاً.

وكل من دعا إلى شيء من الدين بلا أصل من كتاب الله وسنة رسوله فقد دعا إلى بدعة وضلالة، والإنسان في نظره مع نفسه ومناظرته لغيره إذا اعتصم بالكتاب والسنة هداه الله إلى صراطه المستقيم، فإن الشريعة مثل سفينة نوح عليه السلام، من ركبها نجا، ومن تخلف عنها غرق، وقد قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ﴾ [الأنعام:١٥٣]، وقال تعالى: ﴿ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ ۗ﴾ [الأعراف:٣]، وكان النبي ﷺ يقول في خطبته: «إن أصدق الكلام كلام/ الله، وخير الهدي هدي محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة»[1]. وقال ﷺ في الحديث الصحيح الذي رواه مسلم في سياق حجة الوداع: «إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا: كتاب الله تعالى»[2]. وفي الصحيح: أنه قيل لعبدالله بن أبي أوفى: «هل وصى رسول الله ﷺ بشيء؟ قال: لا، قيل: فلم، وقد كتب الوصية على الناس؟ قال: وصَّى بكتاب الله»[3].

١/ ٢٣٤

(١) رواه مسلم (٨٦٧)، ورواه البخاري (٦٨٤٩)، عن ابن مسعود موقوفاً.

(٢) رواه مسلم (١٢١٨).

(٣) رواه البخاري في كتابه الصحيح (٢٥٨٩، ٤١٩١، ٤٧٣٧).

وقد قال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ﴾ [البقرة:٢١٣]، وقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء:٥٩]، ومثل هذا كثير.

وأما إذا كان الإنسان في مقام الدعوة لغيره والبيان له، وفي مقام النظير أيضاً، فعليه أن يعتصم أيضاً بالكتاب والسنة، ويدعو إلى ذلك، وله أن يتكلم مع / ذلك، ويبين الحق الذي جاء به الرسول بالأقيسة العقلية والأمثال المضروبة، فهذه طريقة الكتاب والسنة وسلف الأمة، فإن الله سبحانه وتعالى ضرب الأمثال في كتابه، وبيَّن بالبراهين العقلية توحيده وصدق رسله وأمر المعاد وغير ذلك من أصول الدين، وأجاب عن معارضة المشركين، كما قال تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَـٰكَ بِٱلْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ۝٣٣﴾ [الفرقان:٣٣].

١/ ٢٣٥

وكذلك كان رسول الله ﷺ في مخاطباته، ولما قال: «ما منكم من أحد إلا سيخلو به ربه، كما يخلو أحدكم بالقمر ليلة البدر. قال له أبو رزين العقيلي: كيف يا رسول الله، وهو واحد ونحن كثير؟ فقال: سأنبئك بمثل ذلك في آلاء الله، هذا القمر آية من آيات الله كلكم يراه مخلياً به، فالله أعظم»[1]. ولما سأله أيضاً عن إحياء الموتى ضرب له المثل بإحياء النبات. /

١/ ٢٣٦

(١) رواه أبو داود (٤٧٣١)، وابن ماجة (١٨٠)، والإمام أحمد في «المسند» (٤/ ١١)، وعبدالله بن الإمام أحمد في «السنة» (٤٤٧، ٤٤٨)، ومن طريقه الطبراني في «المعجم الكبير» (٤٦٥، ٤٦٦)، وابن أبي عاصم في «السنة» (٤٥٩)، وابن حبان (٦١٤١)، والحاكم (٦٠٥)، في صحيحهما (٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩)، والآجري في «التصديق بالنظر» (٣٨)، والدارقطني في «الرؤية» (٢٠٣-٢٠٨)، والدارمي في «الرد على الجهمية» (١٧٦)، وابن خزيمة في «التوحيد» (٢٥٤، ٦٠٣)، والحديث حسن إن شاء الله.

وكذلك السلف؛ فروي عن ابن عباس أنه لما أخبر بالرؤية عارضه السائل بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام:١٠٣] فقال له: «ألست ترى السماء؟ فقال: بلى، قال: أتراها كلها؟ قال: لا» فبين له أن نفي الإدراك لا يقتضي نفي الرؤية[١].

وكذلك الأمة كالإمام أحمد في رده على الجهمية، لما بيّن دلالة القرآن على علوه تعالى واستوائه على عرشه، وأنه مع ذلك عالم بكل شيء، كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۝٤﴾ [الحديد:٤]، فبيَّن أن المراد بذكر المعية أنه عالم بهم، كما افتتح الآية بالعلم وختمها بالعلم، وبيَّن سبحانه أنه مع علوه على العرش يعلم ما الخلق عاملون، كما في حديث العباس بن عبدالمطلب الذي رواه أبو داود وغيره عن النبي ﷺ قال فيه: «والله فوق عرشه، وهو يعلم ما أنتم عليه»[٢]. فبيَّن الإمام أحمد إمكان ذلك بالاعتبار العقلي، وضرب مثلين، ولله المثل الأعلى، فقال: لو أن رجلاً في يده قوارير فيها ماء صاف، لكان بصره/ قد أحاط بما فيها مع مباينته، فالله -وله المثل الأعلى- قد أحاط بصره بخلقه، وهو مستو على عرشه، وكذلك لو أن رجلاً بنى داراً لكان مع خروجه عنها يعلم ما فيها، فالله الذي خلق العالم يعلمه مع علوه عليه، كما قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ۝١٤﴾ [الملك:١٤].

١/٢٣٧

---

(١) رواه أبي عاصم في «السنة» (٤٣٤)، والآجري في «التصديق بالنظر» (٦٣)، والدارقطني في «الرؤية» (٣٠٧)، وابن عساكر في «التاريخ» (١٣/ ٣٥٥).

(٢) رواه الطبراني في «الكبير» (٨٩٨٧)، وأبو الشيخ في «العظمة» (٢/ ٦٨٨-٦٨٩)، والدارمي في «الرد على المريسي» (١/ ٤٧١، ٥٢٠)، وابن خزيمة في «التوحيد» (١٥٠)، عن ابن مسعود موقوفاً.

وإذا كان المتكلم في مقام الإجابة لمن عارضه بالعقل، وادَّعى أن العقل يعارض النصوص، فإنه قد يحتاج إلى حل شبهته وبيان بطلانها. فإذا أخذ النافي يذكر ألفاظاً مجملة مثل أن يقول: لو كان فوق العرش لكان جسماً، أو لكان مركباً وهو منزَّه عن ذلك، ولو كان له علم وقدرة لكان جسماً، وكان مركبّاً، وهو منزَّه عن ذلك، ولو خلق واستوى وأتى لكان تحله الحوادث، وهو منزه عن ذلك، ولو قامت به الصفات لحلته الأعراض، وهو منزه عن ذلك.

فهنا يستفصل السائل ويقول له: ماذا تريد بهذه الألفاظ المجملة؟

فإن أراد بها حقاً وباطلاً قبل الحق ورد الباطل. مثل أن يقول: أنا أريد بنفي الجسم نفي قيامه بنفسه وقيام الصفات به، ونفي كونه مركباً؛ فنقول: هو قائم بنفسه، وله صفات قائمة به، وأنت إذا سميت هذا تجسيماً لم يجز أن أدع الحق الذي دل عليه صحيح المنقول وصريح المعقول لأجل تسميتك أنت له بهذا./ ٢٣٨/١

وأما قولك: «ليس مركباً» فإن أردت به أنه سبحانه ركَّبه مركِّب، أو كان متفرقاً فتركب، وأنه يمكن تفرقه وانفصاله، فالله تعالى منزه عن ذلك، وإن أردت أنه موصوف بالصفات، مباين للمخلوقات، فهذا المعنى حق، ولا يجوز رده لأجل تسميتك له مركباً؛ فهذا ونحوه مما يُجاب به.

وإذا قُدِّر أن المعارض أصرَّ على تسمية المعاني الصحيحة التي ينفيها بألفاظه الاصطلاحية المحدثة، مثل أن يدعى أن ثبوت الصفات ومباينة المخلوقات يستحق أن يسمى في اللغة تجسيماً وتركيباً ونحو ذلك؛ قيل له: هب أنه سُمي بهذا الاسم، فنفيك له إما أن يكون بالشرع، وإما أن يكون بالعقل.

أما الشرع فليس فيه ذكر هذه الأسماء في حق الله، لا بنفي ولا إثبات، ولم ينطق أحد من سلف الأمة وأئمتها في حق الله تعالى بذلك، لا نفياً ولا إثباتاً، بل قول القائل: إن الله جسم أو ليس بجسم، أو جوهر أو ليس بجوهر، أو متحيز أو ليس بمتحيز؛ أو في جهة أو ليس في جهة، أو تقوم به الأعراض والحوادث أو لا تقوم به، ونحو ذلك كل هذه الأقوال محدثة بين أهل الكلام المحدث، لم يتكلم السلف والأئمة فيها، لا بإطلاق النفي ولا بإطلاق الإثبات، بل كانوا ينكرون على أهل الكلام الذين يتكلمون بمثل هذا النوع في حق الله تعالى نفياً وإثباتاً.

وإن أردت أن نفي ذلك معلوم بالعقل، وهو الذي تدَّعيه النفاة، ويدَّعون أن نفيهم المعلوم بالعقل عارض نصوص الكتاب والسنة./ ١/٢٣٩

قيل له: فالأمور العقلية المحضة لا عبرة فيها بالألفاظ، فالمعنى إذا كان معلوماً إثباته بالعقل لم يجز نفيه لتعبير المعبِّر عنه بأي عبارة عبَّر بها، وكذلك إذا كان معلوما انتفاؤه بالعقل لم يجز إثباته بأي عبارة عبَّر بها المعبر، وبُيِّن له بالعقل ثبوت المعنى الذي نفاه وسمَّاه بألفاظه الاصطلاحية.

وقد يقع في محاورته إطلاق هذه الألفاظ لأجل اصطلاح ذلك النافي ولغته، وإن كان المُطلِق لها لا يستجيز إطلاقها في غير هذا المقام، كما إذا قال الرافضي: أنتم ناصبة تنصبون العداوة لآل محمد، فقيل له: نحن نتولى الصحابة والقرابة، فقال: لا ولاء إلا ببراء، فمن لم يتبرأ من الصحابة لم يتول القرابة، فيكون قد نصب لهم العداوة.

فيقال له: هب أن هذا يسمى نصباً، فلم قلت: إن هذا محرَّم؟ فلا دلالة لك على ذم النصب بهذا التفسير، كما لا دلالة على ذم الرفض بمعنى موالاة أهل البيت؛ إذا كان الرجل موالياً لأهل البيت كما يحب الله ورسوله، ومنه قول القائل:

إن كان رَفْضاً حبُّ آل محمد فليشهد الثقلان أني رافضي[1]

وقول القائل أيضاً:

إذا كان نصباً ولاء الصحاب فإنّي كما زعموا ناصبي

وإن كان رفضاً ولاء الجميع فلا برح الرفض من جانبي[2]

والأصل في هذا الباب أن الألفاظ نوعان:/ ١/ ٢٤٠

[النوع الأول:]

نوع مذكور في كتاب الله وسنة رسوله وكلام أهل الإجماع، فهذا يجب اعتبار معناه، وتعليق الحكم به، فإن كان المذكور به مدحاً استحق صاحبه المدح، وإن كان ذماً استحق الذم، وإن أثبت شيئاً وجب إثباته، وإن نفى شيئاً وجب نفيه، لأن كلام الله حق، وكلام رسوله حق، وكلام أهل الإجماع حق، وهذا كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص:١-٤]، وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ۝٢٢ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ﴾ [الحشر:٢٢-٢٣]، ونحو ذلك من أسماء الله وصفاته.

وكذلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى:١١]، وقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام:١٠٣]، وقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ [القيامة:٢٢-٢٣]، وأمثال ذلك مما ذكره الله تعالى ورسوله ﷺ، فهذا كله حق.

---

(١) خرّجه أبو نعيم في «الحلية» (٩/ ١٥٢-١٥٣)، وابن عساكر في «تاريخه» (٩/ ٢٠)، (٥١/ ٣١٧)، عن الشافعي ﷺ.

(٢) رواه ابن عساكر (٤٢/ ٥٣٣)، عن أبي حفص عمر بن عبدالله بن خليل.

ومن دخل في اسم مذموم في الشرع كان مذموماً، كاسم الكافر والمنافق والملحد ونحو ذلك، ومن دخل في اسم محمود في الشرع كان محموداً، كاسم المؤمن والتقي والصديق، ونحو ذلك.

[النوع الثاني:]

وأما الألفاظ التي ليس لها أصل في الشرع فتلك لا يجوز تعليق المدح والذم والإثبات والنفي على معناها، إلا أن يبين أنه يوافق الشرع، والألفاظ التي تُعارض/ بها النصوص هي من هذا الضرب، كلفظ «الجسم» و«الحيز» و«الجهة» و«الجوهر» و«العرض»، فمن كانت معارضته بمثل هذه الألفاظ لم يجز له أن يكفِّر مخالفه، إن لم يكن قوله مما يبين الشرع أنه كفر، لأن الكفر حكم شرعي متلقي عن صاحب الشريعة، والعقل قد يُعلم به صواب القول وخطؤه، وليس كل ما كان خطأً في العقل يكون كفراً في الشرع، كما أنه ليس كل ما كان صواباً في العقل تجب في الشرع معرفته. ٢٤١/١

ومن العجب قول من يقول من أهل الكلام: إن أصول الدين التي يكفر مخالفها هي علم الكلام الذي يُعرف بمجرد العقل. وأما ما لا يُعرف بمجرد العقل فهي الشرعيات عندهم، وهذه طريقة المعتزلة والجهمية ومن سلك سبيلهم كأتباع صاحب «الإرشاد» وأمثالهم.

فيقال لهم: هذا الكلام تضمن شيئين: أحدهما: أن أصول الدين هي التي تُعرف بالعقل المحض دون الشرع، والثاني: أن المخالف لها كافر، وكل من المقدمتين وإن كانت باطلة فالجمع بينهما متناقض، وذلك أن ما لا يعرف إلا بالعقل لا يعلم أن مخالفه كافر الكفر الشرعي، فإنه ليس في الشرع أن من خالف ما لا يعلم إلا بالعقل يكفر،

وإنما الكفر يكون بتكذيب الرسول ﷺ فيما أخبر به، أو الامتناع عن متابعته مع العلم بصدقه، مثل كفر فرعون واليهود ونحوهم.

وفي الجملة فالكفر متعلق بما جاء به الرسول، وهذا ظاهر على قول من لا يوجب شيئاً ولا يحرمه إلا بالشرع، فإنه لو قُدِّر عدم الرسالة لم يكن كفر محرم، ولا إيمان واجب عندهم، ومن أثبت ذلك بالعقل فإن لا ينازع أنه بعد مجيء/ الرسول تعلق الكفر ١/ ٢٤٢ والإيمان بما جاء به، لا بمجرد ما يعلم بالعقل، فكيف يجوز أن يكون الكفر معلَّقاً بأمور لا تعلم إلا بالعقل؟ إلا أن يدل الشرع على أن تلك الأمور التي لا تعلم إلا بالعقل كفر، فيكون حكم الشرع مقبولاً. لكن معلوم أن هذا لا يوجد في الشرع، بل الموجود في الشرع تعليق الكفر بما يتعلق به الإيمان، وكلاهما متعلق بالكتاب والرسالة، فلا إيمان مع تكذيب الرسول ومعاداته، ولا كفر مع تصديقه وطاعته.

ومن تدبر هذا رأى أهل البدع من النفاة يعتمدون على مثل هذا، فيبتدعون بدعا بآرائهم ليس فيها كتاب ولا سنة، ثم يكفِّرون من خالفهم فيما ابتدعوه، وهذا حال من كفَّر الناس بما أثبتوه من الأسماء والصفات التي يسميها هو تركيباً وتجسيماً، وإثباتاً لحلول الصفات والأعراض به، ونحو ذلك من الأقوال التي ابتدعتها الجهمية والمعتزلة، ثم كفَّروا من خالفهم فيها.

والخوارج الذين تأولوا آيات من القرآن وكفَّروا من خالفهم فيها أحسن حالاً من هؤلاء، فإن أولئك علَّقوا الكفر بالكتاب والسنة، لكن غلطوا في فهم النصوص، وهؤلاء علَّقوا الكفر بكلام ما أنزل الله به من سلطان.

ولهذا كان ذم السلف للجهمية من أعظم الذم، حتى قال عبدالله بن المبارك: «إنا لنحكي كلام اليهود والنصارى، ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية»[1]./ ١/ ٢٤٣

(١) علقه البخاري في «خلق أفعال العباد» (ص٣١)، ووصله أبو بكر ابن النجاد في «الرد على من يقول =

بل الحق أنه لو قدر أن بعض الناس غلط في معانٍ دقيقة لا تعلم إلا بنظر العقل، وليس فيها بيان في النصوص والإجماع، لم يجز لأحد أن يكفّر مثل هذا، ولا يفسِّقه، بخلاف من نفى ما أثبتته النصوص الظاهرة المتواترة، فهذا أحق بالتكفير، إن كان المخطئ في هذا الباب كافراً.

وليس المقصود هنا بيان مسائل التكفير، فإن هذا مبسوط في موضع آخر، ولكن المقصود أن عمدة المعارضين للنصوص النبوية أقوال فيها اشتباه وإجمال، فإذا وقع الاستفسار والاستفصال تبين الهدى من الضلال. فإن الأدلة السمعية معلقة بالألفاظ الدالة على المعاني، وأما دلالة مجرد العقل فلا اعتبار فيها بالألفاظ.

وكل قول لم يرد لفظه ولا معناه في الكتاب والسنة وكلام سلف الأمة فإنه لا يدخل في الأدلة السمعية، ولا تعلق للسنة والبدعة بموافقته ومخالفته، فضلاً عن أن يعلَّق بذلك كفر وإيمان، وإنما السنة موافقة لأدلة الشرعية، والبدعة مخالفتها.

وقد يُقال عما لم يُعلم أنه موافق لها أو مخالف: إنه بدعة، إذ الأصل أنه ما لم يعلم أنه من الشرع فلا يتخذ شريعة وديناً، فمن عمل عملاً لم يعلم أنه مشروع فقد تذرع إلى البدعة، وإن كان ذلك العمل تبين له فيما بعد أنه مشروع، وكذلك من قال في الدين قولاً بلا دليل شرعي؛ فإنه تذرع إلى البدعة، وإن تبين له فيما بعد موافقته للسنة.

والمقصود هنا أن الأقوال التي ليس لها أصل في الكتاب والسنة والإجماع كأقوال النفاة التي تقولها الجهمية والمعتزلة وغيرهم، وقد يدخل فيها ما هو حق/ وباطل هم يصِفون بها ١/ ٢٤٤

=القرآن مخلوق» (٧١)، وعبدالله بن الإمام أحمد في «السنة» (٢١٦)، والآجري في «التصديق بالنظر» (٩) عن ابن مالك.

أهل الإثبات للصفات الثابتة بالنص، فإنهم يقولون: كل من قال: «إن القرآن غير مخلوق» أو «إن الله يرى في الآخرة» أو «إنه فوق العالم» فهو مجسِّم مشبّه حشوِي.

وهذه الثلاثة مما اتفق عليها سلف الأمة وأئمتها، وحكى إجماع أهل السنة عليها غير واحد من الأئمة والعالمين بأقوال السلف، مثل أحمد بن حنبل، وعلي بن المديني، وإسحاق بن إبراهيم، وداود بن علي[1]، وعثمان بن سعيد الدارمي، ومحمد بن إسحاق ابن خزيمة، وأمثال هؤلاء. ومثل عبدالله بن سعيد بن كُلاّب وأبي العباس/ القلانسي[2] ١/ ٢٤٥ وأبي الحسن الأشعري وأبي الحسن علي بن مهدي الطبري[3]؛ ومثل أبي بكر

---

(١) هو داود بن علي بن خلف الأصبهاني الملقب بالظاهري أحد الأئمة المجتهدين في الإسلام. أصبهاني الأصل من أهل «فاشان» ولد بالكوفة سنة (٢٠١هـ) وتوفي ببغداد سنة (٢٧٠هـ).

(٢) لم أجد له ترجمة فيما بين يدي من كتب الرجال، لكن ذكره ابن عساكر في «تبيين كذب المفتري» (ص٣٩٨)، فقال: أبو العباس أحمد بن عبدالرحمن بن خالد القلانسي الرازي من معاصري أبي الحسن الأشعري رحمه الله لا من تلامذته، كما قال الأهوازي، وهو من جلة العلماء الكبار الأثبات، واعتقاده موافق لاعتقاده في الإثبات (أي لاعتقاد الأشعري). وعلق على ذلك الشيخ محمد زاهد الكوثري بقوله: إن القلانسي كان متقدماً على الأشعري، وانظر ما ورد عن القلانسي وآرائه في «الفرق بين الفرق» (ص٨٠، ٩٦، ٢١٣، ٢٢١)، «أصول الدين» للبغدادي (ص٤٠، ٤٥، ٦٧، ٢٥٤)، «الملل والنحل» (١/ ٨٥)، «طبقات الشافعية» (٢/ ٥١)، «الإرشاد» للجويني (ص٣٣٩)، «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» للدكتور علي سامي النشار (١/ ١٥٧-١٦٥) الطبعة الثانية دار المعارف، الاسكندرية سنة (١٩٦٢). (رشاد).

(٣) أبو الحسن علي بن محمد بن مهدي الطبري، قال ابن عساكر في ترجمته «تبيين كذب المفتري» (١٩٥-١٩٦): (صحب أبا الحسن رحمه الله بالبصرة مدة وأخذ عنه وتخرج به واقتبس منه وصنف تصانيف عدة تدل على علم واسع وفضل بارع، وهو الذي ألف الكتاب المشهور في تأويل الأحاديث والمشكلات الواردة في الصفات) ولم اهتد إلى أي ترجمة له فيما بين يدي من كتب التراجم. (رشاد).

١/٢٤٦ الإسماعيلي[١]، وأبي نعيم الأصبهاني، وأبي عمر بن عبد البر، وأبي عمر/ الطلمنكي[٢] ويحيى بن عمار السجستاني[٣]، وأبي إسماعيل الأنصاري[٤]، وأبي القاسم التميمي، ومن لا يحصى[٥] عدده إلا الله من أنواع أهل العلم.

فإذا قال النفاة من الجهمية والمعتزلة وغيرهم: لو كان الله يُرى في الآخرة لكان في جهة، وما كان في جهة فهو جسم، وذلك على الله محال، أو قالوا: (**لو كان الله تكلم بالقرآن، بحيث يكون الكلام قائماً به، لقامت به الصفات والأفعال، وذلك يستلزم أن يكون محلاً للأعراض والحوادث، وما كان محلاً للأعراض والحوادث، فهو جسم، والله منزَّه عن ذلك، لأن الدليل على إثبات الصانع إنما هو حدوث العالم، وحدوث العالم إنما عُلِم بحدوث الأجسام، فلو كان جسم ليس بمحدث لبطلت دلالة إثبات الصانع**).

---

(١) هو أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل (أبو بكر الإسماعيلي) الجرجاني فقيه ومحدث ولد سنة (٢٩٧هـ) وتوفي بجرجان سنة (٣٧١هـ).

(٢) هو أحمد بن محمد بن عبدالله أبو عمر الطلمنكي المعافري الأندلسي، كان من المجودين في القراءات وله تصانيف في القراءة، وروى الحديث، (ت: ٤٢٩هـ).

(٣) هو أبو زكريا يحيى بن عمار الشيباني السجستاني الواعظ نزيل هراة، كان بارعاً في التفسير والسنة (ت: ٤٢٢هـ).

(٤) هو أبو إسماعيل عبدالله بن محمد بن علي الهروي الأنصاري كان يدعى شيخ الإسلام، وكان إمام أهل السنة بهراة ويسمى خطيب العجم لتبحر علمه وفصاحته ونبله، (ت: ٤٨١هـ).

(٥) إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي القرشي الطليحي التميمي الأصبهاني، أبو القاسم الملقب بقوام السنة، من أعلام الحفّاظ، كان إماماً في التفسير والحديث واللغة، من كتبه: «الجامع في التفسير»، «دلائل النبوة».

فهذا الكلام ونحوه هو عمدة النفاة من الجهمية والمعتزلة وغيرهم، ومن وافقهم في بعض بدعتهم، وهذا ونحوه في العقليات التي يزعمون أنها عارضت نصوص الكتاب والسنة./ ١/ ٢٤٧

فيقال لهؤلاء: أنتم لم تنفوا ما نفيتموه بكتاب ولا سنة ولا إجماع، فإن هذه الألفاظ ليس لها وجود في النصوص، بل قولكم: «لو رؤي لكان في جهة، وما كان في جهة فهو جسم، وما كان جسما فهو محدث» كلامٌ تدَّعون أنكم علمتم صحته بالعقل، وحينئذ فتطالبون بالدلالة العقلية على هذا النفي، وينظر فيها بنفس العقل.

ومن عارضكم من المثبتة أهل الكلام من المرجئة وغيرهم كالكرَّامية والهشامية[1] وقال لكم: (**فليكن هذا لازماً للرؤية، وليكن هو جسماً**) أو قال لكم: (**أنا أقول إنه جسم**) وناظركم على ذلك بالمعقول، وأثبته بالمعقول كما نفيتموه بالمعقول، لم يكن لكم أن تقولوا له: (**أنت مبتدع في إثبات الجسم**)، فإنه يقول لكم: وأنتم مبتدعون في نفيه، فالبدعة في نفيه كالبدعة في إثباته، إن لم تكن أعظم، بل النافي أحقُّ بالبدعة من المثبت؛ لأن المثبت أثبت ما أثبتته النصوص، وذكر هذا مُعاضدة للنصوص، وتأييداً لها، وموافقة لها، ورداً على من خالف موجبها.

فإن قُدِّر أنه ابتدع في ذلك كانت بدعته أخف من بدعة من نفى ذلك نفيا عارَضَ به النصوص، ودفع موجبها، ومقتضاها، فإن ما خالف النصوص فهو بدعة باتفاق المسلمين، وما لم يعلم أنه خالفها فقد لا يسمى بدعة./ ١/ ٢٤٨

---

(١) الهشامية، هم أتباع هشام بن عبدالحكم الرافضي من الإمامية وتنسب إليه وإلى هشام بن سالم الجواليقي أحياناً من الإمامية المشبهة.

قال الشافعي رضي الله تعالى عنه: (البدعة بدعتان: بدعة خالفت كتاباً أو سنة أو إجماعاً أو أثراً عن بعض أصحاب رسول الله ﷺ، فهذه بدعة ضلالة، وبدعة لم تخالف شيئاً من ذلك، فهذه قد تكون حسنة، لقول عمر: «نعمت البدعة هذه»). هذا الكلام أو نحوه رواه البيهقي بإسناده الصحيح في المدخل[1].

ومن المعلوم أن قول نفاة الرؤية والصفات والعلو على العرش والقائلين بأن الله لم يتكلم، بل خلق كلاما في غيره، ونفيهم ذلك لأن إثبات ذلك تجسيم، هو إلى مخالفة الكتاب والسنة والإجماع السلفي والآثار أقربُ مَنْ قول من أثبت، ذلك وقال -مع ذلك- ألفاظاً يقول: إنها توافق معنى الكتاب والسُّنّة، لا سيما والنفاة متفقون على أن ظواهر النصوص تجسيم عندهم، وليس عندهم بالنفي نص، فهم معترفون بأن قولهم هو البدعة، وقول منازعيهم أقربُ إلى السنة.

ومما يوضح هذا أن السلف والأئمة كثر كلامهم في ذم الجهمية النفاة للصفات، وذموا المشبِّهة، أيضاً، وذلك في كلامهم أقل بكثير من ذم الجهمية، لأن مَرَضَ التعطيل أعظمُ من مرض التشبيه، وأما ذكر التجسيم وذم المجسِّمة فهذا لا يعرف في كلام أحد من السلف والأئمة، كما لا يعرف في كلامهم أيضاً القول بأن الله جسم، أو ليس بجسم بل ذكروا في كلامهم الذي أنكروه على الجهمية نفي الجسم، كما ذكره أحمد في كتاب «الرد على الجهمية»: ولما ناظر برغوث[2] وألزمه برغوث بأنه جسم، امتنع أحمدُ من موافقته على النفي والإثبات، وقال: هو أحد صمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوا أحد./ ٢٤٩/١

---

(١) الكلام مروي بالمعنى وهو في «المدخل» للبيهقي (٢٥٣) وقول عمر رواه البخاري.

(٢) ابن برغوث سبقت ترجمته.

[مثال: الكلام على الرؤية]

والمقصود هنا أن نفاة الرؤية -من الجهمية والمعتزلة وغيرهم- إذا قالوا: إثباتها يستلزم أن يكون الله جسماً، وذلك منتفٍ، وادَّعوا أن العقل دَلَّ على المقدمتين، احتيج حينئذ إلى بيان بطلان المقدمتين، أو إحداهما، فإما أن يبطل نفس التلازم، أو نفي اللازم، أو المقدمتان جميعاً.

وهنا افترقت طرق مُثْبتة الرؤية: فطائفة نازعت في الأولى، كالأشعري وأمثاله وهو الذي حكاه الأشعري عن أهل الحديث وأصحاب السنة، وقالوا: لا نسلم أن كل مرئي يجب أن يكون جسماً.

فقالت النفاة: لأن كل مرئى في جهة، وما كان في جهة فهو جسم. فافترقت نُفاة الجسم على قولين: طائفة قالت: لا نسلم أن كل مرئى يكون في جهة، وطائفة قالت: لا نسلم أن كل ما كان في جهة فهو جسم. فادعت نُفاة الرؤية أن العلم الضروري حاصل بالمقدمتين، وأن المنازع فيهما مكابر.

وهذا هو البحث المشهور بين المعتزلة والأشعرية؛ فلهذا صار الحُذَّاق من متأخري الأشعرية على نفي الرؤية وموافقة المعتزلة، فإذا أطلقوها موافقة لأهل السنة فسروها بما تفسرها به المعتزلة، وقالوا: النزاع بيننا وبين المعتزلة لفظي.

وطائفة نازعت في المقدمة الثانية -وهي انتفاء اللازم- وهي كالهِشامية والكرَّامية وغيرهم، فأخذت المعتزلة وموافقوهم يُشَنِّعون على هؤلاء، وهؤلاء وإن كان في قولهم بدعة وخطأ، ففي قول المعتزلة من البدعة والخطأ أكثر مما في قولهم./ ١/ ٢٥٠

ومن أراد أن يناظر مناظرة شرعية بالعقل الصريح فلا يلتزم لفظاً بدعياً، ولا يخالف دليلاً عقلياً ولا شرعياً، فإنه يسلك طريق أهل السنة والحديث والأئمة الذين لا يوافقون على إطلاق الإثبات ولا النفي بل يقولون: ما تعنون بقولكم: «إن كل مرئي جسم؟».

فإن فسروا ذلك بإن كل مرئى يجب أن يكون قد ركَّبه مركِّب، أو أن يكون كان متفرقاً فاجتمع، أو أنه يمكن تفريقه، ونحو ذلك؛ منعوا هم المقدمة الأولى، وقالوا: هذه السموات مرئية مشهودة، ونحن لا نعلم أنها كانت متفرقة مجتمعة، وإذا جاز أن يُرى ما يقبل التفريق فما لا يقبله أولى بإمكان رؤيته، فالله تعالى أحق بأن تمكن رؤيته من السماوات ومن كل قائم بنفسه، فإن المقتضى للرؤية لا يجوز أن يكون أمراً عدمياً، بل لا يكون إلا وجودياً، وكلما كان الوجود أكمل كانت الرؤية أجوز، كما قد بسط في غير هذا الموضع.

وإن قالوا: «مرادنا بالجسم المركَّب أنه مركب من الجواهر المنفردة، أو من المادة والصورة» نازعوهم في هذا، وقالوا: دعوى كون السماوات مركبة من جواهر منفردة، أو من مادة وصورة دعوى ممنوعة أو باطلة، وبينوا فساد قول من يدعى هذا، وقولَ من يثبت الجوهر الفرد أو يثبت المادة والصورة، وقالوا: إن الله خلق هذا الجسم المشهود هكذا، وإن ركَّبه ركَّبه من أجسام أخرى، وهو سبحانه يخلق الجسم من الجسم، كما يخلق الإنسان من الماء المهين، وقد ركَّب العظام في مواضعها من بدن ابن آدم، وركب الكواكب في السماء، فهذا/ معروف. وأما أن يقال: «إنه خلق أجزاء لطيفة لا تقبل الانقسام ثم ركّب منها العالم» فهذا لا يُعلم بعقل ولا سمع، بل هو باطل، لأن كل جزء لا بد أن يتميز منه جانب عن جانب، والأجزاء المتصاغرة كأجزاء الماء تستحيل عند تصغرها، كما يستحيل الماء إلى الهواء، مع أن المستحيل يتميز بعضه عن بعض.

١/٢٥١

وهذه المسائل قد بسطت في غير هذا الموضع، وبُين أن الأدلة العقلية بينت جواز الرؤية وإمكانها، وليست العمدة على دليل الأشعري ومن وافقه في الاستدلال لأن المصحح للرؤية مطلق الوجود، بل ذكرت أدلة عقلية دائرة بين النفي والإثبات لا حيلة لنفاة الرؤية فيها.

والمقصود هنا بيان كلام كلي في جنس ما تُعارض[1] به نصوص الإثبات من كلام النفاة الذي يسمونه عقليات.

وإن قالوا: «مرادنا أن المرئي لا بد أن يكون معاينا تجاه الرائي، وما كان كذلك فهو جسم» ونحو هذا الكلام، قالوا لهم: الصادق المصدوق ﷺ قال: «إنكم سترون ربكم كما ترون الشمس والقمر»[2]، وقال: «هل تضامُّون في رؤية الشمس صحوا ليس دونها سحاب؟ قالوا: لا، قال: فهل تضامون في رؤية القمر ليس دونه سحاب؟ قالوا: لا، قال: فإنكم ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر». وهذا تشبيه للرؤية بالرؤية، لا للمرئي بالمرئي، وفي لفظ في الصحيح: «إنكم ترون ربكم عياناً» فإذن قد أخبرنا أنا نراه عياناً./ ١/ ٢٥٢

وقد أخبرنا أيضاً أنه قد: «استوى على العرش» فهذه النصوص يصدِّق بعضها بعضاً، والعقل أيضاً يوافقها، ويدل على أنه سبحانه مباين لمخلوقاته فوق سماواته، وأن وجود موجود لا مباين للعالم ولا محايث له محال في بديهة العقل، فإذا كانت الرؤية مستلزمة لهذه المعاني فهذا حق، وإذا سميتم أنتم هذا قولاً بالجهة وقولاً بالتجسيم لم يكن هذا القول نافياً لما عُلم بالشرع والعقل، إذ كان معنى هذا القول -والحال هذه- ليس منتفياً لا بشرع ولا عقل.

ويقال لهم: ما تعنون بأن هذا إثبات للجهة والجهة ممتنعة؟ أتعنون بالجهة أمراً وجودياً أو أمراً عدمياً؟

فإن أردتم أمراً وجودياً وقد علم أنه ما ثَمَّ موجود إلا الخالق والمخلوق، والله فوق سماواته بائن من مخلوقاته، لم يكن -والحالة هذه- في جهة موجودة؛ فقولكم: «إن

---

(١) ذهب الأشعري في «الإبانة» (ص١٧) إلى أن المصحح لرؤيته تعالى أنه موجود وكل موجود فهو يُرى «وإنما لا يجوز أن يرى المعدوم، فلما كان الله عز وجل موجوداً مثبتاً كان غير مستحيل أن يرينا نفسه عز وجل». (رشاد).

(٢) مرّ تخريجه.

المرئى لا بد أن يكون في جهة موجودة» قول باطل، فإن سطح العالم المرئى، وليس هو في عالم آخر.

وإن فسرتم الجهة بأمر عدمي كما تقولون: إن الجسم في حيز، والحيز تقدير مكان وتجعلون ما وراء العالم حيزاً.

فيقال لكم: الجهة -والحيز- إذا كان أمراً عدمياً فهو لا شيء، وما كان في جهة عدمية أو حيز عدمي، فليس هو في شيء، ولا فرق بين قول القائل: «هذا ليس في شيء» وبين قوله: «هو في العدم» أو «أمر عدمي»، فإذا كان/ الخالق تعالى مبايناً للمخلوقات، عالياً عليها، وما ثم موجود إلا الخالق أو المخلوق، لم يكن معه غيره من الموجودات، فضلاً عن أن يكون هو سبحانه في شيء موجود يحصره أو يحيط به: ١/٢٥٣

فطريقة السلف والأئمة أنهم يراعون المعاني الصحيحة المعلومة بالشرع والعقل، ويُراعون أيضاً الألفاظ الشرعية، فيعبِّرون بها ما وَجَدوا إلى ذلك سبيلاً، ومَنْ تكلم بما فيه معنى باطل يخالف الكتاب والسنة ردوا عليه، ومن تكلم بلفظ مبتدع يحتمل حقاً وباطلاً نسبوه إلى البدعة أيضاً، وقالوا: إنه قابل بدعة ببدعة، ورداً باطلاً بباطل.

[مثال آخر: كلمة جبر:]

ونظير هذا القصة المعروفة التي ذكرها الخلاّل في كتاب «السنة» هو وغيره في مسألة اللفظ ومسألة الجبر ونحوهما من المسائل، فإنه لما ظهرت القدرية النفاة[1] للقدر وأنكروا أن الله يضل من يشاء، ويهدي من يشاء وأن يكون خالقاً لكل شيء وأن تكون أفعال العباد من مخلوقاته، أنكر الناس هذه البدعة، فصار بعضهم يقول في مناظرته: هذا يلزم منه أن يكون الله مجبرا للعباد على أفعالهم، وأن يكون قد كلفهم ما لا يطيقونه؛

(١) س(فقط): والنفاة. (رشاد).

فالتزم بعض من ناظرهم من المثبتة إطلاق ذلك، وقال: نعم يلزم الجبر، والجبر حق، فأنكر الأئمة -كالأوزاعي وأحمد بن حنبل ونحوهما- ذلك على الطائفتين، ويروى إنكار/ إطلاق الجبر عن الزبيدي وسفيان الثوري وعبدالرحمن بن مهدي وغيرهم. ١/ ٢٥٤ وقال الأوزاعي وأحمد ونحوهما: من قال إنه جبر فقد أخطأ، ومن قال لم يجبر فقد أخطأ، بل يقال: إن الله يهدي من يشاء ويضل من يشاء ونحو ذلك.

وقالوا: ليس للجبر أصل في الكتاب والسنة، وإنما الذي في السنة لفظ «الجَبْل» لا لفظ «الجبر»، فإنه قد صح عن النبي ﷺ أنه قال لأشَجِّ عبد القيس: «إن فيك لخلقين يحبهما الله: الحلم والأناة. فقال: أخلقين تخلقت بهما، أم خلقين جبلتُ عليهما؟ فقال: بل خلقين جبلت عليهما. فقال: الحمد لله الذي جَبَلني على خلقين يحبهما الله»[1].

وقالوا: إن لفظ «الجبر» لفظ مجمل فإن الجبر إذا أطلق في الكلام فهم منه إجبار الشخص على خلاف مراده، كما تقول الفقهاء: إن الأب يَجْبر ابنته على النكاح أو لا يجبرها، وإن الثيب البالغ العاقل لا يجبرها أحد على النكاح بالاتفاق، وفي البكر البالغ نزاع مشهور، ويقولون: إن ولى الأمر يجبر المِدين على وفاء دينه، ونحو ذلك، فهذه العبارات معناها إجبار الشخص على خلاف مراده، وهو كلفظ الإكراه: إما أن يحمله على الفعل الذي يكرهه ويبغضه فيفعل خوفاً من وعيده، وإما أن يفعل به الشيء بغير فعل منه.

ومعلوم أن الله سبحانه وتعالى إذا جعل في قلب العبد إرادة للفعل ومحبة له حتى يفعله كما قال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَۚ﴾ [الحجرات:٧] لم يكن هذا جبراً/ بهذا التفسير، ولا يقدر على ذلك إلا ١/ ٢٥٥ الله تعالى، فإنه هو الذي جعل الراضي راضيا والمحب محبا والكاره كارهاً.

---

(١) مرّ تخريجه.

وقد يراد بالجبر نفس جَعْل العبدِ فاعلاً، ونفس خلقه متصفاً بهذه الصفات، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ۝١٩ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ۝٢٠ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلۡخَيۡرُ مَنُوعًا ۝٢١﴾ [المعارج:١٩-٢١]. فالجبر بهذا التفسير حق، ومنه قول محمد بن كعب القرظي في تفسير اسمه «الجبار» قال: هو الذي جبر العباد على ما أراد[١]. ومنه قول علي ﷺ في الأثر المشهور عنه في الصلاة على النبي ﷺ: «اللهم داحي المَدْحُوات، فاطر المسموكات، جبار القلوب على فطراتها[٢]: شقيها وسعيدها»[٣] فالأئمة منعت من إطلاق القول بإثبات لفظ الجبر أو نفيه لأنه بدعة يتناول حقا باطلاً.

[مثال ثالث: اللفظ بالقرآن:]

وكذلك مسألة اللفظ، فإنه لما كان السلف والأئمة متفقين على أن القرآن كلام الله غير مخلوق، وقد عَلِم المسلمون أن القرآن بلَّغه جبريلُ عن الله إلى محمد ﷺ وبلَّغه محمد إلى الخلق، وأن الكلام إذا بلَّغه المبلِّغ عن قائله لم يخرج عن كونه كلام المبلِّغ عنه، بل هو كلام لمن قاله مبتدئاً، لا كلام من بلَّغه عنه مؤدياً./ ١/٢٥٦

فالنبي ﷺ إذا قال: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى»[٤] وبلَّغ هذا الحديث عنه واحد بعد واحد حتى وَصَلَ إلينا كان من المعلوم أنَّا إذا سمعناه من

---

(١) ذكره السيوطي في «الدر المنثور» (٦/ ٢٠٢)، وعزاه لسعيد بن منصور وابن المنذر والبيهقي في «الأسماء والصفات».

(٢) في بعض النسخ (فطرتها) وكلاهما ورد في «الروايات».

(٣) رواه ابن أبي شيبة في «المصنف» (٩٥٢٠)، والطبراني في «الأوسط» (٩٠٨٩)، ومن طريقه أبي نعيم في «تسمية من انتهى إلينا» (١٨)، والحديث منقطع فهو ضعيف.

(٤) رواه البخاري (١)، ومسلم (١٩٠٧).

المحدِّث به إنما سمعنا كلام رسول الله ﷺ الذي تكلم به بلفظه ومعناه، وإنما سمعناه من المبلَّغ عنه بفعله وصوته، ونفسُ الصوت الذي تكلم به النبي ﷺ لم نسمعه، وإنما سمعنا صوتَ المحدِّث عنه، والكلام كلامُ رسول الله ﷺ، لا كلام المحدِّث.

فمن قال: إن هذا الكلام ليس كلام رسول الله ﷺ، كان مُفْتَرياً، وكذلك من قال: إن هذا لم يتكلم به رسول الله ﷺ، وإنما أحدثه في غيره، أو إن النبي ﷺ لم يتكلم بلفظه وحروفه، بل كان ساكتاً أو عاجزاً عن التكلم بذلك، فعلَّم غيره ما في نفسه، فنظم هذه الألفاظ ليعبر بها عما في نفس النبي ﷺ، أو نحو هذا الكلام فمن قال هذا كان مفترياً، ومن قال: إن هذا الصوت المسموع صوتُ النبي ﷺ، كان مفترياً.

فإذا كان هذا معقولاً في كلام المخلوق، فكلام الخالق أولى بإثبات ما يستحقه من صفات الكمال، وتنزيه الله أن تكون صفاته وأفعاله هي صفات العباد وأفعالهم، أو مثل صفات العباد وأفعالهم./ ١/ ٢٥٧

فالسلف والأئمة كانوا يعلمون أن هذا القرآن المنزل المسموع من القارئين كلام الله، كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ﴾ [التوبة:٦]، ليس هو كلاماً لغيره، لا لفظه ولا معناه، ولكن بلَّغه عن الله جبريل، وبلَّغه محمد رسول الله عن جبريل، ولهذا أضافه الله إلى كل من الرسولين، لأنه بلَّغه وأداه، لا لأنه أحدث لا لفظه ولا معناه، إذ لو كان أحدهما هو الذي أحدث ذلك لم يصح إضافة الإحداث إلى الآخر، فقال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ﴿٤١﴾ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿٤٣﴾﴾ [الحاقة:٤٠-٤٣] فهذا محمد ﷺ. وقال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴿٢١﴾﴾ [التكوير:١٩-٢١] فهذا جبريل ﵇.

وقد توعَّد الله تعالى من قال: ﴿إِنۡ هَـٰذَآ إِلَّا قَوۡلُ ٱلۡبَشَرِ﴾ [المدثر:٢٥]، فمن قال: «إن هذا القرآن قول البشر» فقد كفر، وقال بقول الوحيد الذي أوعده الله سقر، ومن قال: «إن شيئاً منه قول البشر» فقد قال ببعض قوله، ومن قال: «إنه ليس بقول رسول كريم، وإنما هو قول شاعر أو مجنون أو مفتر»، أو قال: «هو قول شيطان نزل به عليه» ونحو ذلك، فهو أيضاً كافر ملعون./ ١/٢٥٨

وقد علم المسلمون الفرق بين أن يسمع كلام المتكلم منه أو من المبلِّغ عنه، وأن موسى سمع كلام الله من الله بلا واسطة، وأنَّا نحن إ ما نسمع كلام الله من المبلِّغِين عنه، وإذا كان الفرق ثابتاً بين مَنْ سمع كلام النبي ﷺ منه وبين من سمعه من الصاحب المبلِّغ عنه، فالفرق هنا أولى، لأن أفعال المخلوق وصفاته أشبه بأفعال المخلوق وصفاته من أفعاله وصفاته بأفعال الله وصفاته.

ولما كانت الجَهْمِية يقولون: «إن الله لم يتكلم في الحقيقة، بل خلق كلاماً في غيره» ومن أطلق منهم أن الله تكلم حقيقة، فهذا مراده، فالنزاع بينهم لفظي كان من المعلوم أن القائل إذا قال: «هذا القرآن مخلوق» كان مفهوم كلامه أن الله لم يتكلم بهذا القرآن، وأنه ليس هو كلامه، بل خلقه في غيره.

وإذا فَسَّر مراده بأني أردت أن حركات العبد وصوتَه والمداد مخلوق، كان هذا المعنى -وإن كان صحيحاً- ليس هو مفهوم كلامه، ولا معنى قوله، فإن المسلمين إذا قالوا: «هذا القرآن كلام الله» لم يريدوا بذلك أن أصوات القارئين وحركاتهم قائمة بذات الله، كما أنهم إذا قالوا: «هذا الحديث حديث رسول الله ﷺ» لم يردوا بذلك: أن حركات المحدِّث وصوته قامت بذات رسول الله ﷺ. بل وكذلك إذا قالوا في إنشاد لبيد:

إلا كل شيء ما خلا الله باطل[1]/ ١/٢٥٩

---

(١) ديوان لبيد (ص١٣١).

هذا شعر لبيد وكلام لبيد لم يريدوا بذلك أن صوت المنشد هو صوت لبيد،بل أرادوا أن هذا القول المؤلَّف، لفظه ومعناه، هو للبيد، وهذا منشد له، فمن قال: «إن هذا القرآن مخلوق» أو: «إن القرآن المنزل مخلوق» أو نحو هذه العبارات كان بمنزلة من قال: إن هذا الكلام ليس هو كلام الله، وبمنزلة من قال عن الحديث المسموع من المحدّث: إن هذا ليس كلام رسول الله ﷺ، وإن النبي ﷺ لم يتكلم بهذا الحديث، وبمنزلة من قال: إن هذا الشعر ليس هو شعر لبيد، ولم يتكلم به لبيد، ومعلوم أن هذا كله باطل.

ثم إن هؤلاء صاروا يقولون: هذا القرآن المنزَّل المسموع هو تلاوة القرآن وقراءته، وتلاوة القرآن مخلوقة، وقراءة القرآن مخلوقة. ويقولون: تلاوتنا للقرآن مخلوقة، وقراءتنا له مخلوقة، ويُدْخلون في ذلك نفس الكلام المسموع، ويقولون: لفظُنا بالقرآن مخلوق، ويُدخلون في ذلك القرآن الملفوظ المتلو المسموع.

فأنكر الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة هذا، وقالوا: اللفظية جَهْمية، وقالوا: افترقت الجهمية ثلاث فرق: فرقة قالت: القرآن مخلوق، وفرقة قالت: نقف فلا نقول مخلوق ولا غير مخلوق، وفرقة قالت: تلاوة القرآن واللفظ بالقرآن مخلوق./ ١/ ٢٦٠

فلما انتشر ذلك عن أهل السنة غلطت طائفة فقالت: لفظنا بالقرآن غير مخلوق، وتلاوتنا له غير مخلوقة. فبدّع الإمام أحمد هؤلاء، وأمر بهجرهم.

ولهذا ذكر الأشعري في مقالاته هذا عن أهل السنة وأصحاب الحديث، فقال: والقول باللفظ والوقف عندهم بدعة، من قال: «اللفظ بالقرآن مخلوق» فهو مبتدع عندهم، ومن قال: «غير مخلوق» فهو مبتدع[1].

---

(١) في «مقالات الأشعري» (٢/ ٦٠٢) (ط.ريتر) (وقال قوم من أهل الحديث ممن زعم أن القرآن غير مخلوق إن قراءته واللفظ به غير مخلوقين، وإن اللفظية يجرون مجرى من قال بخلقه، وأكثر هؤلاء =

وكذلك ذكر محمد بن جرير الطبري في «صريح السنة» أنه سمع غير واحد من أصحابه يذكر عن الإمام أحمد أنه قال: من قال: «لفظي بالقرآن مخلوق» فهو جهمي، ومن قال: «إنه غير مخلوق» فهو مبتدع[1].

وصنَّف أبو محمد بن قتيبة في ذلك كتاباً[2]. وقد ذكر أبو بكر الخلاَّل هذا في كتاب «السُّنّة» وبسط القول في ذلك، وذكر ما صنفه أبو بكر المروزي في ذلك، وذكر قصة أبي طالب المشهورة عن أحمد التي نقلها عنه أكابر أصحابه، كعبدالله وصالح ابنيه والمروذي وأبي محمد فُوران[3] ومحمد بن إسحاق الصاغاني[4] وغير هؤلاء./ ١/ ٢٦١

وكان أهل الحديث قد افترقوا في ذلك، فصار طائفة منهم يقولون: «لفظنا بالقرآن غير مخلوق» ومرادهم أن القرآن المسموع غير مخلوق، وليس مرادهم صوت العبد، كما يُذكر ذلك عن أبي حاتم الرازي، ومحمد بن داود المصيصي[5]، وطوائف غير هؤلاء.

=الواقفة التي لم تقل إن القرآن غير مخلوق ومن شك في أنه غير مخلوق والشاك في الشاك وأكفروا من قال: لفظي بالقرآن غير مخلوق). (رشاد).

(١) صريح السنة (ص٢٦).

(٢) طبع هذا الكتاب واسمه «الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة»، بتحقيق الكوثري وعلّق عليه تعليقات سيئة، ثم طبع في دار الراية بتحقيق عمر بن محمود أبو عمر.

(٣) هو عبد الله بن محمد بن المهاجر أبو محمد يعرف بفُوران كان الإمام أحمد يأنس به ويقدِّمه ويخلو به ويستقرض منه (ت: ٢٥٦هـ)، ولم يترجم له الدكتور رشاد رحمه الله تعالى.

(٤) وهو محمد بن إسحاق -وقيل ابن محمد- أبو الصاغاني، أحد الأثبات المتقنين مع اشتهار بالسنة واتساع في الرواية توفي سنة (٢٧٠هـ)، قال ابن أبي سعلى سنة (٢٩٠هـ). (رشاد).

(٥) محمد بن داود بن صبح أبو جعفر المصيصي، أخو إسحاق، أحد رواة الحديث عن ابن حنبل، وروى عنه أبو داود والنسائي.

وفي أتباع هؤلاء من قد يُدْخِل صوتَ العبد أو فعله في ذلك أو يقف فيه، ففهم ذلك بعض الأئمة، فصار يقول: أفعال العباد أصواتُهم مخلوقة، رَدّاً لهؤلاء؛ كما فعل البخاري ومحمد بن نصر المروزي[1] وغيرهما من أهل العلم والسنة.

وصار يحصل بسبب كثرة الخوض في ذلك ألفاظ مشتركة، وأهواء للنفوس، حَصَل بسبب ذلك نوع من الفرقة والفتنة، وحصل بين البخاري وبين محمد بن يحيى الذهلي[2] في ذلك ما هو معروف، وصار قوم مع البخاري كمسلم بن الحجاج ونحوه، وقوم عليه كأبي زرعة وأبي حاتم الرازيين وغيرهما./ ١/ ٢٦٢

وكل هؤلاء من أهل العلم والسنة والحديث، وهم من أصحاب أحمد بن حنبل؛ ولهذا قال ابن قتيبة: إن أهل السُنّة لم يختلفوا في شيء من أقوالهم إلا في مسألة اللفظ.

وصار قوم يطلقون القول بأن التلاوة هي المتلو، والقراءة هي المقروء، وليس مرادهم بالتلاوة المصدر، ولكن الإنسان إذا تكلم بالكلام فلا بد له من حركة، ومما يكون عن الحركة من أقواله التي هي حروف منظومة ومعان مفهومة، والقول والكلام يراد به تارةً المجموعُ فتدخل الحركة في ذلك، ويكون الكلام نوعاً من العمل وقسماً منه، ويراد به تارةً ما يقترن بالحركة ويكون عنها، لا نفس الحركة، فيكون الكلام قسيماً لعمل، ونوعاً آخر ليس هو منه، ولهذا تنازع العلماء في لفظ العمل المطلق: هل يدخل فيه الكلام؟ على قولين معروفين لأصحاب أحمد وغيرهم، وبنوا على ذلك ما إذا حلف لا يعمل اليوم عملاً فتكلم، هل يحنث أم لا؟ على قولين، وذلك لأن لفظ الكلام قد يدخل في العمل وقد لا يدخل.

---

(١) أبو عبدالله محمد بن نصر المروزي الإمام شيخ الإسلام الفقيه الحافظ ولد ببغداد سنة (٢٠٢-٢٩٤هـ).

(٢) محمد بن يحيى بن عبدالله الذهلي، مولاهم النيسابوري أبو عبدالله (١٧٢-٢٥٨هـ)، من حفّاظ الحديث، اعتنى بحديث الزهري فصنّفه وسمّاه «الزهريات».

فالأول كما في قول النبي ﷺ: «لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه الله القرآن، فهو يتلوه آناء الليل والنهار، فقال رجل: لو أن لي مثل ما لفلان لعملت فيه مثل ما يعمل فلان» أخرجاه في الصحيحين[1]، فقد جعل فعل هذا الذي يتلوه آناء الليل والنهار عملاً، كما قال: «لعملت فيه مثل ما يعمل فلان»./ ١/٢٦٣

والثاني كما في قوله تعالى: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥۚ﴾ [فاطر:١٠]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأۡنٖ وَمَا تَتۡلُواْ مِنۡهُ مِن قُرۡءَانٖ وَلَا تَعۡمَلُونَ مِنۡ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيۡكُمۡ شُهُودًا إِذۡ تُفِيضُونَ فِيهِۚ﴾ [يونس:٦١]، فالذين قالوا: «التلاوة هي المتلو» من أهل العلم والسنة قصدوا أن التلاوة هي القول والكلام المقترن بالحركة، وهي الكلام المتلو. وآخرون قالوا: بل التلاوة غير المتلو، والقراءة غير المقروء، والذين قالوا ذلك من أهل السنة والحديث أرادوا بذلك أن أفعال العباد ليست هي كلام الله، ولا أصوات العباد هي صوت الله، وهذا الذي قصده البخاري، وهو مقصود صحيح.

وسبب ذلك أن لفظ: «التلاوة، والقراءة، واللفظ» مجمل مشترك: يُراد به المصدر، ويُراد به المفعول.

فمن قال: «اللفظ ليس هو الملفوظ، والقول ليس هو المقول» وأراد باللفظ والقول المصدر، كان معنى كلامه أن الحركة ليست هي الكلام المسموع، وهذا صحيح.

ومن قال: «اللفظ هو الملفوظ، والقول هو نفس المقول» وأراد باللفظ والقول مسمَّى المصدر، صار حقيقةُ مرادة أن اللفظ والقول المراد به الكلام المقول الملفوظ هو الكلام المقول الملفوظ، وهذا صحيح. فمن قال: «اللفظ بالقرآن، أو القراءة، أو

---

(١) رواه البخاري (٦٨٠٥)، ومسلم (٨١٥).

التلاوة، مخلوقة» أو: «لفظي بالقرآن، أو تلاوتي» دخل في كلامه نفسُ الكلام المقروء المتلو، وذلك هو كلام الله تعالى. وإن أراد بذلك مجرد فعله وصوته كان المعنى صحيحاً، لكن إطلاق اللفظ يتناول هذا وغيره./ ١/ ٢٦٤

ولهذا قال أحمد في بعض كلامه: «من قال لفظي بالقرآن مخلوق يريد به القرآن فهو جهمي» احترازاً عما إذا أراد به فعلَه وصوته. وذكر اللالكائي: أن بعض من كان يقول ذلك رأى في منامه كأن عليه فروة ورجلٌ يضربه، فقال له: لا تضربني، فقال: إني لا أضربك، إنما أضرب الفروة، فقال: إن الضرب إنما يقع ألمه عليَّ، فقال هكذا إذا قلت: «لفظي بالقرآن مخلوق» وقع الخلق على القرآن»[1].

ومن قال: «لفظي بالقرآن غير مخلوق، أو تلاوتي» دخل في ذلك المصدر الذي هو عمله، وأفعال العباد مخلوقة. ولو قال: «أردت به أن القرآن المتلو غير مخلوق، لا نفس حركاتي» قيل له: لفظك هذا بدعة، وفيه إجمال وإيهام، وإن كان مقصودك صحيحاً كما يقال للأول إذا قال: « أردت أن فعلي مخلوق»: لفظك أيضاً بدعة، وفيه إجمال وإيهام وإن كان مقصودك صحيحاً.

فلهذا منع أئمة السنة الكبار إطلاق هذا وهذا، وكان هذا وسطاً بين الطرفين، وكان أحمد وغيره من الأئمة يقولون: القرآن حيث تَصَرَّف كلام الله غير مخلوق،/ فيجعلون ١/ ٢٦٥ القرآن نفسه حيث تصرف غير مخلوق، من غير أن يقترن بذلك ما يشعر أن أفعال العباد وصفاتهم غير مخلوقة.

---

(١) لم أجده في «اعتقاد أهل السنة» للالكائي المطبوع فلعله نقل عن اللالكائي أو في بقية كتبه المفقودة، وقد ذكره شيخ الإسلام في «مجموع الفتاوى» (١٢/ ٢٨٢) ولم يعزه لأحد.

وصارت كل طائفة من النفاة والمثبتة في مسألة التلاوة تحكي قولها عن أحمد، وهم - كما ذكر البخاري في كتاب «خلق الأفعال» وقال: إن كل واحدة من هاتين الطائفتين تذكر قولها عن أحمد، وهم لا يفقهون قوله لدقة معناه[١].

ثم صار ذلك التفرق موروثاً في أتباع الطائفتين؛ فصارت طائفة تقول: إن اللفظ بالقرآن غير مخلوق، موافقة لأبي حاتم الرازي ومحمد بن داود المصيصي وأمثالهما كأبي عبدالله بن مَنْده[٢] وأهل بيته، وأبي عبدالله بن حامد[٣]، وأبي نصر السجزي[٤]، وأبي إسماعيل الأنصاري[٥]، وأبي يعقوب القرّاب الهروي[٦] وغيرهم.

وقوم يقولون نقيض هذا القول من غير دخول في مذهب ابن كُلاَّب./ مع اتفاق الطائفتين على أن القرآن كله كلام الله، لم يُحْدث غيرُه شيئاً منه، ولا خلق منه شيئاً في غيره: لا حروفه، ولا معانيه مثل حسين الكرابيسي[٧] وداود بن علي الأصبهاني وأمثالهما. ١/٢٦٦

(١) نقله بالمعنى في «خلق أفعال العباد» (٦٢).

(٢) هو محمد بن إسحاق بن محمد، أبو عبدالله بن منده الأصبهاني، من أئمة الحنابلة، قال عنه ابن أبي يعلى: بلغني عنه أنه قال: كتبت عن ألف شيخ وسبعمائة شيخ، (ت: ٣٩٥هـ).

(٣) هو أبو عبدالله الحسن بن حامد بن علي بن مروان البغدادي، إمام الحنابلة في زمانه، له «الجامع» في مذهب الحنابلة، وله «شرح الخرقي» (ت: ٤٠٣هـ).

(٤) هو أبو نصر عبيد الله بن سعيد بن حاتم الوائلي البكري السجزي، نسبة إلى سجستان، نزيل الحرم ومصر (ت: ٤٤٤هـ).

(٥) سبقت ترجمته.

(٦) هو أبو يعقوب إسحاق بن أبي إسحاق القرّاب الحافظ الهروي محدِّث هراة وله مصنفات كثيرة ومما طبع له «فضائل الرمي في سبيل الله» (ت: ٤٢٩هـ)، ولم يُتَرجِم له الدكتور رشاد لأنه أثبته خطأً باسم (أبي يعقوب الفرات).

(٧) الحسين بن علي بن يزيد، أبو علي الكرابيسي، فقيه من أصحاب الإمام الشافعي، له مصنفات في الفقه والحديث، نسبته إلى الكرابيس (وهي الثياب الغليظة) كان يبيعها (ت: ٢٤٨هـ).

وحدث مع هذا من يقول بقول ابن كُلاَّب: إن كلام الله معنى واحد قائم بنفس المتكلم، هو الأمر بكل ما أمر به، والنهي عن كل ما نهى عنه، والإخبار بكل ما أخبر به، وإنه إن عُبِّر عنه بالعربية كان هو القرآن، وإن عُبِّر عنه بالعبرية كان هو التوراة.

وجمهور الناس من أهل السنة والمعتزلة وغيرهم أنكروا ذلك، وقالوا: إن فساد هذا معلوم بصريح العقل فإن التوراة إذا عُرِّبت لم تكن هي القرآن، ولا معنى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ هو معنى: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ﴾. وكان يوافقهم على إطلاق القول بأن التلاوة غير المتلو وأنها مخلوقة، مَنْ لا يوافقهم على هذا المعنى، بل قصده أن التلاوة هي أفعال العباد وأصواتهم./ ١/ ٢٦٧

وصار أقوام يطلقون القول بأن التلاوة غير المتلو، وأن اللفظ بالقرآن مخلوق، فمنهم من يُعرف أنه موافق لابن كلاب، ومنهم من يُعرف مخالفته له، ومنهم من لا يُعرف منه لا هذا ولا هذا، وصار أبو الحسن الأشعري ونحوه -ممن يوافق ابن كُلاَّب على قوله- موافقاً للإمام أحمد وغيره من أئمة السنة في المنع من إطلاق هذا وهذا، فيمنعون أن يقال: اللفظ بالقرآن مخلوق أو غير مخلوق. وهؤلاء منعوه من جهة كونه يُقال في القرآن: إنه يُلفظ أو لا يُلفظ وقالوا اللفظ: الطرح والرمي، ومثل هذا لا يقال في القرآن.

ووافق هؤلاء على التعليل بهذا طائفة ممن لا يقول بقول ابن كُلاَّب في الكلام كالقاضي أبي يعلي وأمثاله. ووقع بين أبي نُعَيْم الأصبهاني وأبي عبدالله ابن مَنْدَه في ذلك ما هو معروف، وصنَّف أبو نعيم في ذلك كتابه في الرد على اللفظية والحلولية، ومال فيه إلى جانب النفاة القائلين بأن التلاوة مخلوقة، كما مال ابن منده إلى جانب من يقول إنها غير مخلوقة، وحكى كل منهما عن الأئمة ما يدل على كثير من مقصوده، لا على جميعه، فما قصده كل منهما من الحق وجد فيه من المنقول الثابت عن الأئمة ما يوافقه.

وكذلك وقع بين أبي ذر الهروي[١] وأبي نصر السجزي في ذلك، حتى صنف أبو نصر السجزي كتابه الكبير في ذلك المعروف بالإبانة[٢]، وذكر فيه من الفوائد والآثار والانتصار للسنة وأهلها أموراً عظيمة المنفعة، لكنه نصر فيه قول من يقول: لفظي بالقرآن غير مخلوق، وأنكر على ابن قتيبة وغيره ما ذكروه من/ التفصيل، ورجَّح طريقة مَنْ هجر البخاري، وزعم أن أحمد بن حنبل كان يقول: لفظي بالقرآن غير مخلوق، وأنه رجع إلى ذلك. وأنكر ما نقله الناس عن أحمد من إنكاره على الطائفتين، وهي مسألة أبي طالب المشهورة. ٢٦٨/١

وليس الأمر كما ذكره، فإن الإنكار على الطائفتين مستفيض عن أحمد عند أخص الناس به من أهل بيته وأصحابه الذين اعتنوا بجمع كلام الإمام أحمد، كالمروذي والخلاَّل وأبي بكر عبدالعزيز[٣] وأبي عبدالله بن بطة[٤] وأمثالهم، وقد ذكروا من ذلك ما يعلم كل عارف له أنه من أثبت الأمور عن أحمد.

وهؤلاء العراقيون أعلم بأقوال أحمد من المنتسبين إلى السنة والحديث من أهل خراسان، الذين كان ابن مَنْدَه وأبو نصر وأبو إسماعيل الهروي وأمثالهم يسلكون

---

(١) أبو ذر عبد بن أحمد بن محمد بن عبدالله بن غفير الأنصاري الهروي، الحافظ الثقة الفقيه المالكي، أخذ الكلام عن الباقلاني وصنف مستخرجاً على الصحيحين، (ت: ٤٣٤هـ).

(٢) هو كتاب «الإبانة عن أصول الديانة» من الكتب المفقودة.

(٣) هو عبدالعزيز بن جعفر بن أحمد بن يزداد بن معروف، أبو بكر المعروف بغلام الخلال. من أهم منصفاته «الشافي» و«المقنع» (ت: ٣٦٣هـ).

(٤) عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان، أبو عبدالله العكبري المعروف بابن بطة، (ت: ٣٨٧هـ) ذكر ابن أبي يعلى من مصنفاته «الإبانة الكبرى» و«الإبانة الصغرى» وكلاهما مطبوع.

حَذْوهم ولهذا صنَّف عبدالله بن عطاء الإبراهيمي[١] كتاباً فيمن أخذ عن أحمد/ العلم، ١/ ٢٦٩ فذكر طائفة ذكر منهم أبو بكر الخلال، وظن أنه أبو محمد الخلال شيخ القاضي أبي يعلى وأبي بكر الخطيب، فاشتبه عليه هذا بهذا.

وهذا كما أن العراقيين المنتسبين إلى أهل الإثبات من أتباع ابن كُلاَّب كأبي العباس القلانسي، وأبى الحسن الأشعري، وأبي الحسن على بن مهدي الطبري، والقاضي أبي بكر بن الباقلاني، وأمثالهم، أقرب إلى السُّنّة وأتبع لأحمد بن حنبل وأمثاله من أهل خراسان المائلين إلى طريقة ابن كُلاَّب، ولهذا كان القاضي أبو بكر بن الطيب[٢] يكتب في أجوبته أحياناً: محمد بن الطيب الحنبلي، كما كان يقول الأشعري، إذ كان الأشعري وأصحابه منتسبين إلى أحمد بن حنبل وأمثاله من أئمة السنة، وكان الأشعري أقرب إلى مذهب أحمد بن حنبل وأهل السُّنّة من كثير من المتأخرين المنتسبين إلى أحمد الذين مالوا إلى بعض كلام المعتزلة، كابن عقيل، وصدقة بن الحسين[٣]، وابن الجوزي وأمثالهم./ ١/ ٢٧٠

وكان أبو ذر الهروي قد أخذ طريقة ابن الباقلاني وأدخلها إلى الحرم، ويقال: إنه أول من أدخلها إلى الحرم، وعنه أخذ ذلك من أخذه من أهل المغرب فإنهم كانوا يسمعون

---

(١) هو عبد الله بن عطاء بن عبد الله بن أبي منصور بن الحسن بن إبراهيم الإبراهيمي، الهروي المحدث الحافظ أبو محمد، وخرّج كتاباً في شيوخ الإمام أحمد، والكتاب مفقود، (ت: ٤٧٦هـ).

(٢) وهو القاضي أبو بكر الباقلاني، ويقال ابن الباقلاني، وسبقت ترجمته (١/ ٦).

(٣) صدقة بن الحسين بن بختيار بن الحداد البغدادي؛ أبو الفرج ولد سنة (٤٧٧هـ)، مؤرخ أديب فيه ميل إلى مذهب الفلاسفة، له «ذيل على التاريخ الزاغوني» وله مصنفات في الأصول، تفقَّه على ابن عقيل وقرأ علم الجدل والكلام والمنطق والفلسفة، لذلك ذكر عنه بعد مماته منام أنه عانى شدة ثم غُفِر له بسبب علم الكلام، وقال ابن رجب: هذا المنام حق. توفي ببغداد سنة (٥٧٣هـ).

عليه البخاري ويأخذون ذلك عنه، كما أخذه أبو الوليد الباجي[١]، ثم رحل الباجي إلى العراق، فأخذ طريقة الباقلاني عن أبي جعفر السمناني الحنفي قاضي الموصل[٢] صاحب ابن الباقلاني، ونحن قد بسطنا الكلام في هذه المسائل وبينا ما حصل فيها من النزاع والاضطراب في غير هذا الموضع[٣].

والمقصود هنا أن الأئمة الكبار كانوا يمنعون من إطلاق الألفاظ المبتدعة المجملة المشتبهة، لما فيها من لبس الحق بالباطل، مع ما توقعه من الاشتباه والاختلاف والفتنة، بخلاف الألفاظ المأثورة والألفاظ التي بُيِّنت معانيها، فإن ما كان مأثوراً حصلت به الألفة، وما كان معروفاً حصلت به المعرفة، كما يروى عن مالك رحمه الله أنه قال: «إذا قلَّ العلم ظهر الجفاء، وإذا قلت الآثار كثرت الأهواء». فإذا لم يكن اللفظ منقولاً ولا معناه معقولاً ظهر الجفاء والأهواء، ولهذا تجد قوماً كثيرين يحبون قوماً ويبغضون قوماً لأجل أهواء لا يعرفون معناها ولا دليلها، بل يوالون على إطلاقها أو يعادون، من غير أن تكون منقولة نقلاً صحيحاً عن النبي صلى/ الله عليه وسلم وسلف الأمة، ومن غير أن يكونوا هم يعقلون معناها، ولا يعرفون لازمها ومقتضاها. وسبب هذا إطلاق أقوال ليست منصوصة، وجَعْلها مذاهب يُدعى إليها، ويوالي ويعادي عليها.

١/ ٢٧١

وقد ثبت في الصحيح أن النبي ﷺ كان يقول في خطبته: «إن أصدق الكلام كلام الله، وخير الهدى هدى محمد ﷺ، وشر الأمور محدثاتها وكل بدعة ضلالة». فدين

---

(١) أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد الباجي، من كبار علماء المالكية، ولد بالأندلس (٤٠٣-٤٧٤هـ).

(٢) محمد بن أحمد بن محمد السمناني، أبو جعفر قاضي حنفي ولد سنة (٣٦١هـ)، أصله من سمنان العراق، نشأ ببغداد، وولي القضاي بالموصل إلى أن توفي بها سنة (٤٤٤هـ) وكان مقدم الأشعرية في وقته، وشنع عليه ابن حزم، له تصانيف في الفقه.

(٣) تكلم شيخ الإسلام عن هذا الموضوع في «التسعينية» (٢/ ٤٢٤) فما بعدها.

المسلمين مبنى على اتباع كتاب الله وسنة رسوله وما اتفقت عليه الأمة، فهذه الثلاثة هي أصول معصومة، وما تنازعت فيه الأمة ردوه إلى الله والرسول، وليس لأحد أن ينصب للأمة شخصا يدعو إلى طريقته، ويوالي عليها ويعادي، غير النبي ﷺ، ولا ينصب لهم كلاماً يوالي عليه ويعادي غير كلام الله تعالى ورسوله ﷺ وما اجتمعت عليه الأمة، بل هذا من فعل أهل البدع الذين ينصبون لهم شخصاً أو كلاماً يفرِّقون به بين الأمة، يوالون على ذلك الكلام أو تلك النسبة ويعادون.

ولهذا كان أصحاب رسول الله ﷺ والتابعون لهم بإحسان -وإن تنازعوا فيما تنازعوا فيه من الأحكام- فالعصمة بينهم ثابتة، وهم يردّون ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول، فبعضهم يصيب الحق فيعظم الله أجره ويرفع درجته، وبعضهم يخطئ بعد اجتهاده في طلب الحق، فيغفر الله له خطأه، تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة:٢٨٦] سواء كان خطؤهم في حكم علمي أو حكم خبري نظري، كتنازعهم في الميت هل يُعذب ببكاء أهله عليه؟ وهل يسمع الميت قَرْع نعالهم؟ وهل رأى محمد ربه؟/ ١/ ٢٧٢

وأبلغ من ذلك أن شريحاً أنكر قراءة من قرأ ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ۝١٢﴾ [الصافات:١٢]، وقال: إن الله لا يعجب، فبلغ ذلك إبراهيم النخعي، فقال: «إنما شريح شاعر يعجبه علمه، كان عبدالله أعلم منه -أو قال: أفقه منه- وكان يقرأ: (بل عجبتُ)» [1] فأنكر على شريح إنكاره، مع أن شريحاً من أعظم الناس قدراً عند المسلمين؛ ونظائر هذا متعددة.

---

(١) أما رواية الإنكار على شريح رواها البيهقي في «الأسماء والصفات» (٩٩١، ٩٩٢)، وعزاها السيوطي في «الدر المنثور» (١٢/ ٣٩٢) لأبي عبيد وعبد بن حميد وابن المنذر وابن أبي حاتم.
أما قراءة ابن مسعود فقد ذكرها الطبراني في «الكبير» (٩/ ١٥١)، والحاكم (٢/ ٤٣٠)، وعزاها «الدر
=

والأقوال إذا حكيت عن قائلها أو نسبت الطوائف إلى متبوعها فإنما ذاك على سبيل التعريف والبيان، وأما المدح والذم والموالاة والمُعاداة فعلى الأسماء المذكورة في القرآن العزيز، كاسم المسلم والكافر، والمؤمن والمنافق، والبَر والفاجر، والصادق والكاذب، والمصلح والمفسد، وأمثال ذلك. وكون القول صواباً أو خطأ يعرف بالأدلة الدالة على ذلك المعلومة بالعقل والسمع، والأدلة الدالة على العلم لا تتناقض كما تقدم.

والتناقض هو أن يكون أحد الدليلين يناقض مدلول الآخر: إما بأن ينفي أحدُهما عين ما يثبته الآخر، وهذا هو التناقض الخاص الذي يذكره أهل الكلام والمنطق، وهو اختلاف قضيتين بالسلب والإيجاب على وجه يلزم من صدق/ إحداهما كذب الأخرى. وأما التناقض المطلق فهو أن يكون موجب أحد الدليلين ينافي موجب الآخر: إما بنفسه وإما بلازمه، مثل أن ينفي أحدُهما لازمَ الآخر أو يثبت ملزومه، فإن انتفاء لازم الشيء يقتضي انتفاءه، وثبوت ملزومه يقتضي ثبوته. ١/ ٢٧٣

ومن هذا الباب الحكم على الشيئين المتماثلين من كل وجه مؤثر في الحكم بحكمين مختلفين، فإن هذا تناقض أيضاً، إذ حكم الشيء حكم مثله، فإذا حُكم على مثله بنقيض حكمه كان كما لو حكم عليه بنقيض حكمه.

وهذا التناقض العام هو الاختلاف الذي نفاه الله تعالى عن كتابه بقوله عز وجل: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾

=المنثور» (١٢/ ٣٩٢) لسعيد بن منصور وعبد بن حميد وابن أبي حاتم.

وقراءة النصب قرأ بها نافع وابن كثير وأبي عمرو وابن عامر وعاصم وأبي جعفر ويعقوب.

أما قراءة الرفع قرأ بها حمزة والكسائي وخلف وانظر لذلك «النشر» (٢/ ٢٦٧).

[النساء:٨٢]، وهو الاختلاف الذي وصف الله به قول الكفار في قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ لَفِى قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ ۝٨ يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ ۝٩﴾ [الذاريات:٨-٩].

وضد هذا هو التشابه العام الذي وصف الله به القرآن في قوله: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ﴾ [الزمر:٢٣]، وهذا ليس هو التشابه الخاص الذي وصف الله تعالى به بعض القرآن في قوله: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران:٧]، فإن ذلك التشابه العام يراد به التناسب والتصادق والائتلاف.

وضده الاختلاف الذي هو التناقض والتعارض، فالأدلة الدالة على العلم لا يجوز أن تكون متناقضة متعارضة، وهذا مما لا ينازع فيه أحد من العقلاء،/ ومَنْ صار من ١/ ٢٧٤ أهل الكلام إلى القول بتكافؤ الأدلة والحيرة فإنما ذاك لفساد استدلاله إما لتقصيره، وإما لفساد دليله، ومن أعظم أسباب ذلك الألفاظ المجملة التي تشتبه معانيها.

وهؤلاء الذين يعارضون الكتاب والسنة بأقوالهم بنوا أمرهم على أصل فاسد، وهو أنهم جعلوا أقوالهم التي ابتدعوها هي الأقوال المحكمة التي جعلوها أصول دينهم، وجعلوا قول الله ورسوله من المجمل الذي لا يُستفاد منه علم ولا هدى، فجعلوا المتشابه من كلامهم هو المحكم، والمحكم من كلام الله ورسوله هو المتشابه، كما يجعل الجهمية من المتفلسفة والمعتزلة ونحوهم ما أحدثوه من الأقوال التي نفوا بها صفات الله، ونفوا بها رؤيته في الآخرة وعُلُوَّه على خلقه، وكون القرآن كلامه ونحو ذلك، جعلوا تلك الأقوال محكمة، وجعلوا قول الله ورسوله مؤولاً عليها، أو مردوداً، أو غير ملتفت إليه ولا متلقًّى للهدى منه، فتجد أحدهم يقول: ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض، ولا له كم، ولا كيف، ولا تحله الأعراض والحوادث ونحو ذلك، وليس بمباين للعالم ولا خارج عنه.

فإذا قيل: إن الله أخبر أن له علماً وقدرة؛ قالوا: لو كان له علم وقدرة للزم أن تحلّه الأعراض، وأن يكون جسماً، وأن يكون له كيفية وكمية، وذلك منتفٍ عن الله، لما تقدم.

ثم قد تقول: إن الرسول قصد بما ذكره من أسماء الله وصفاته أموراً لا نعرفها، وقد تقول: إنه قصد خطاب الجمهور بإفهامهم الأمر على غير حقيقته، لأن مصلحتهم في ذلك، وقد يفسر صفة بصفة، كما يفسر الحب والرضا والغضب/ بالإرادة، أو السمع والبصر بالعلم، والكلام والإرادة والقدرة بالعلم، ويكون القول في الثانية كالقول في الأولى، يلزمها من اللوازم في النفي والإثبات ما يلزم التي نفاها؛ فيكون مع جمعه في كلامه أنواعاً من السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات قد فرّق بين المتماثلين: بأن جعل حكم أحدهما مخالفاً لحكم الآخر، ويكون قد عَطَّل النصوص عن مقتضاها، ونَفَى بعضَ ما يستحقه الله من صفات الكمال، ويكون النافي لما أثبته هو قد تسلط عليه، وأورد عليه فيما أثبته هو نظير ما أورده هو على من أثبت ما نفاه، وإن كان النافي لما أثبته أكثر تناقضاً منه. ١/ ٢٧٥

ثم هؤلاء يجعلون ما ابتدعوه من الأقوال المجملة ديناً، يوالون عليه ويعادون، بل يُكَفِّرون مَنْ خالفهم فيما ابتدعوه، ويقول: «مسائل أصول الدين: المخطئ فيها يكفر» وتكون تلك المسائل مما ابتدعوه.

ومعلوم أن الخوارج هم مبتدعة مارقون، كما ثبت بالنصوص المستفيضة عن النبي ﷺ وإجماع الصحابة ذمُّهم والطعنُ عليهم، وهم إنما تأولوا آيات من القرآن على ما اعتقدوه، وجعلوا من خالف ذلك كافراً، لاعتقادهم أنه خالف القرآن، فمن ابتدع أقوالاً ليس لها أصل في القرآن، وجعل من خالفها كافراً كان قوله شرّاً من قول الخوارج، ولهذا اتفق السلف والأئمة على أن قول الجهمية شر من قول الخوارج.

وأصل قول الجهمية هو نفى الصفات بما يزعمونه من دعوى العقليات التي عارضوا بها النصوص، إذ كان العقل الصريح الذي يستحق أن تسمى قضاياه/ عقليات موافقا للنصوص لا مخالفاً لها، ولما كان قد شاع في عرف الناس أن ٢٧٦/١ قول الجهمية مبناه على النفي صار الشعراء ينظمون هذا المعنى، كقول أبي تمام:

جَهْمية الأوصاف إلا أنهم قد لَقَّبوها جوهر الأشياء[1]

فهؤلاء ارتكبوا أربع عظائم:

أحدها: ردّهم لنصوص الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

والثاني: ردهم ما يوافق ذلك من معقول العقلاء.

والثالث: جعل ما خالف ذلك من أقوالهم المجملة أو الباطلة هي أصول الدين.

والرابع: تكفيرهم، أو تفسيقهم، أو تخطئتهم لمن خالف هذه الأقوال المبتدعة المخالفة لصحيح المنقول وصريح المعقول.

وأما أهل العلم والإيمان: فهم على نقيض هذه الحال، يجعلون كلام الله وكلام رسوله هو الأصل الذي يعتمد عليه، وإليه يردُّ ما تنازع الناس فيه، فما وافقه كان حقّاً، وما خالفه كان باطلاً، ومَنْ كان قصده متابعته من المؤمنين، وأخطأ بعد اجتهاده الذي استفرغ به وُسْعه غفر الله له خطأه، سواء كان خطؤه في المسائل العلمية الخبرية، أو المسائل العملية، فإنه ليس كل ما كان معلوماً متيقناً لبعض الناس يجب أن يكون معلوماً متيقناً لغيره.

---

(١) البيت موجود في «ديوان أبي تمام» (ص١١) بتحقيق الدكتور شاهين عطية (طبعة لبنان) الطبعة الأولى، سنة (١٩٦٨م). (رشاد).

وليس كل ما قاله رسول الله ﷺ يعلمه كل الناس ويفهمونه، بل كثير منهم لم يسمع كثيراً منه، وكثير منهم قد يشتبه عليه ما أراده، وإن كان كلامه في نفسه محكما مقروناً بما يبين مراده، لكن أهل العلم يعلمون/ ما قاله، ويميِّزون بين النقل الذي يصدق به، والنقل الذي يكذب به، ويعرفون ما يُعلم به معاني كلامه ﷺ، فإن الله تعالى أمر الرسول بالبلاغ المبين، وهو أطوع الناس لربه فلا بد أن يكون قد بلَّغ البلاغ المبين، ومع البلاغ المبين لا يكون بيانه ملتبساً مدلساً.

١/٢٧٧

[معنى الاستواء على العرش:]

والآيات التي ذكر الله فيها أنها متشابهات لا يعلم تأويلها إلا الله، إنما نفى عن غيره علم تأويلها، لا علم تفسيرها ومعناها، كما أنه لما سئل مالك رضي الله تعالى عنه عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝﴾ [طه:٥] كيف استوى؟ قال: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»[1] -وكذلك ربيعة قبله- فبين مالك أن معنى الاستواء معلوم، وأن كيفيته مجهولة، فالكيف المجهول هو من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله، وأما ما يُعلم من الاستواء وغيره فهو من التفسير الذي بيَّنه الله ورسوله.

---

(١) اللالكائي في «شرح اعتقاد أهل السنة» (٦٦٤)، والدارمي في «الرد على الجهمية» (٢٠٤)، وأبو نعيم في «الحلية» (٦/ ٣٢٥)، والبيهقي في «الأسماء والصفات» (٨٦٦، ٨٦٧)، وفي «الاعتقاد» (٩١)، وابن عبد البر في «التمهيد» (٧/ ١٣٨-١٥١)، والخطابي في «الغنية عن الكلام وأهله» (١٨، ٢٠)، وأبو الشيخ في «طبقات المحدثين» (٢/ ٢١٤)، والمزي في «تهذيب الكمال» (٤/ ٩٠)، وقد جوّد إسناده الحافظ في «الفتح» (١٣/ ٤٠٧)، وقبله الذهبي في «العلو» (١٠٣، ١٠٤)، وابن تيمية قبلهما في «شرح حديث النزول» (٣٢).

والله تعالى قد أمرنا أن نتدبر القرآن، وأخبر أنه أنزله لنعقله، ولا يكون التدبر والعقل إلا لكلام بيَّن المتكلِّم مراده به، فأما من تكلم بلفظ يحتمل معاني/ كثيرة ولم يبين مراده منها فهذا لا يمكن أن يُتدبر كلامه ولا يعقل، ولهذا تجد عامة الذين يزعمون أن كلام الله يحتمل وجوها كثيرة، وأنه لم يبين مراده من ذلك قد اشتمل كلامهم من الباطل على ما لا يعلمه إلا الله، بل في كلامهم من الكذب في السمعيات نظير ما فيه من الكذب في العقليات، وإن كانوا لم يتعمدوا الكذب، كالمحدث الذي يغلط في حديثه خطأ، بل منتهى أمرهم: القرمطة في السمعيات، والسفسطة في العقليات، وهذان النوعان مجمع الكذب والبهتان. ١/ ٢٧٨

فإذا قال القائل: «استوى» يحتمل خمسة عشر وجهاً أو أكثر أو أقل، كان غالطاً. فإن قول القائل: «استوى على كذا» له معنى، وقوله: «استوى إلى كذا» له معنى، وقوله: «استوى وكذا» له معنى، وقوله: «استوى» بلا حرف يتصل به له معنى، فمعانيه تنوعت بتنوع ما يتصل به من الصِّلات، كحرف الاستعلاء والغاية وواو الجمع، أو ترك تلك الصلات.

وقد بسط هذا في غير هذا الموضع، وبُيِّن أن كلام الله مبيَّن غاية البيان، موفًّى حق التوفية في الكشف والإيضاح، وقد بسط الكلام على هذا النص وغيره، وبُيِّن نحو من عشرين دليلاً تدل على أن هذه الآية نص في معنى واحد لا يحتمل معنى آخر، وكذلك ذكر هذا في غير هذا النص.

فإن الكلام هنا أربعة أنواع:

أحدها: أن نبين أن ما جاء به الكتاب والسنة فيه الهدى والبيان.

والثاني: أن نبين أن ما يُقَدَّر من الاحتمالات فهي باطلة، قد دل الدليل الذي به يُعرف مراد المتكلم على أنه لم يردها.

الثالث: أن نبيِّن أن ما يُدَّعى أنه معارض لها من العقل فهو باطل.

١/ ٢٧٩ **الرابع**: أن نبيِّن أن العقل موافق لها معاضد، لا مناقض لها معارض./

الوجه الثامن عشر

[ما يعارضون به الأدلة الشرعية من العقليات فاسد متناقض:]

أن يُقال: ما يعارضون به الأدلة الشرعية من العقليات في أمر التوحيد والنبوّة والمعاد قد بينَّا فساده في غير هذا الموضع وتناقضه، وأن معتقد صحته من أجهل الناس وأضلهم في العقل، كما بينا انتهاءهم في نفي الصفات والأفعال إلى حجة التركيب والتشبيه والاختصاص، وانتهاءهم في جَحْد القدر إلى تعارض الأمر والمشيئة، وانتهاءهم في مسألة حدوث العالم والمعاد إلى إنكار الأفعال.

وبينا أن ما يذكرونه على النفي ألفاظ مجملة مشتبهة تتناول حقّاً وباطلاً، كقولهم: إن الرب تعالى لو كان موصوفاً بالصفات من العلم والقدرة وغيرهما مبايناً للمخلوقات لكان مركّباً من ذات وصفات، ولكان مشاركاً لغيره في الوجود وغيره، ومفارقاً له في الوجوب وغيره، فيكون مركّباً مما به الاشتراك والامتياز، ولكان له حقيقة غير مطلق الوجود، فيكون مركّباً من وجود وماهية، ولكان جسماً مركّباً من الجواهر الفردة، أو من المادة والصورة، والمركب مفتقر إلى جزئه، والمفتقر إلى جزئه لا يكون واجباً بنفسه.

[معنى المركب:]

وقد بينا فساد هذا الكلام بوجوه كثيرة يضيق عنها هذا الموضع، فإن مدار هذه الحجة على ألفاظ مجملة، فإن المركّب يراد به ما ركّبه غيره، وما كان مفترقاً فاجتمع،

كأجزاء الثوب والطعام والأدوية من السكنجبين[1] وغيره، وهذا هو المركَّب في لغة العرب وسائر الأمم.

وقد يُراد بالمركب ما يمكن تفريق بعضه عن بعض؛ ومعلوم أن الله تعالى منزّه عن جميع هذه التركيبات./ ١/ ٢٨٠

ويراد بالمركب في عرفهم الخاص ما تميَّز منه شيء عن شيء، كتميز العلم عن القدرة، وتميز ما يُرى مما لا يُرى ونحو ذلك، وتسمية هذا المعنى تركيبا وَضْع وضعوه ليس موافقاً للغة العرب، ولا لغة أحد من الأمم، وإن كان هذا مركباً فكل ما في الوجود مركب، فإنه ما من موجود إلا ولا بد أن يعلم منه شيء، دون شيء والمعلوم ليس الذي هو غير معلوم.

وقولهم: «إنه مفتقر إلى جزئه» تلبيس، فإن الموصوف بالصفات اللازمة له يمتنع أن تفارقه أو يفارقها، وليست له حقيقة غير الذات الموصوفة حتى يقال: إن تلك الحقيقة مفتقرة إلى غيرها، والصفة اللازمة يسميها بعضُ الناس غير الموصوف، وبعض الناس يقول: ليست غير الموصوف. ومن الناس من لا يطلق عليها لفظ المغايرة بنفي ولا إثبات حتى يفصِّل ويقول: إن أريد بالغيرين ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر فهي غير، وإن أريد بهما ما جاز مفارقة أحدهما للآخر بزمان أو مكان أو وجود فليست بغير، فإن لم يقل: «هي غير الموصوف» لم يكن هناك غير لازم للذات، فضلاً عن أن تكون

---

(١) في «محيط المحيط» للبستاني (ص٩٧٦)، السكنجبين شراب معرب. وانكبين بالفارسية معناه خل وعسل ويراد به كل حامض وحلو. (رشاد).

قلت: ويسمى إلى يومنا هذا باللهجة العراقية (السكنجبيل) وهو شراب معروف.

مفتقرة إليه، وإن قيل: «هي غيره» فهي والذات متلازمان لا توجد إحداهما إلا مع الأخرى، ومثل هذا «التلازم» بين الشيئين يقتضي كون وجود أحدهما مشروطاً بالآخر، وهذا ليس بممتنع، وإنما الممتنع أن يكون كل من الشيئين موجباً للآخر، فالدور في العلل ممتنع، والدور في الشروط جائز./ ١/ ٢٨١

ولفظ «الافتقار» هنا: إن أريد به افتقار المعلول إلى علته كان باطلاً، وإن أريد به افتقار المشروط إلى شرطه فهذا هو تلازم من الجانبين، وليس ذلك ممتنعاً، والواجب بنفسه يمتنع أن يكون مفتقراً إلى ما هو خارج عن نفسه، فأما ما كان صفة لازمة لذاته وهو داخل في مسمّى اسمه، فقول القائل: «إنه مفتقر إليها» كقوله: «إنه مفتقر إلى نفسه». فإن القائل إذا قال: «دعوت الله» أو «عبدت الله» كان اسم «الله» متناولا للذات المتصفة بصفاتها، ليس اسم «الله» اسماً للذات مجردة عن صفاتها اللازمة لها.

[مذهب النفاة في الصفات والرد عليه:]

وحقيقة ذلك أنه لا تكون نفسه إلا بنفسه، ولا تكون ذاته إلا بصفاته، ولا تكون نفسه إلا بما هو داخل في مسمّى اسمها، وهذا حق، ولكن قول القائل: «إن هذا افتقار إلى غيره» تلبيس، فإن ذلك يشعر أنه مفتقر إلى ما هو منفصل عنه وهذا باطل، لأنه قد تقدم أن لفظ «الغير» يُراد به ما كان مفارقاً له بوجود أو زمان أو مكان، ويُراد به ما أمكن العلم به دونه، والصفة لا تسمى غيراً له بالمعنى الأول، وبالمعنى الأول يمتنع أن يكون مفتقراً إلى غيره، إذ ليست صفته غيراً له بهذا المعنى، وأما بالمعنى الثاني فلا يمتنع أن يكون وجوده مشروطاً بصفات، وأن يكون مستلزماً لصفات، وإن سميت تلك الصفات «غيراً» فليس في إطلاق اللفظ ما يمنع صحة المعاني العقلية، سواء جاز إطلاق اللفظ أو لم يجز./ ١/ ٢٨٢

وهؤلاء عمدوا إلى المعاني الصحيحة العقلية وأطلقوا عليها ألفاظا مجملة تتناول الباطل الممتنع، كالرافضي الذي يُسمى أهل السنة ناصبة، فيوهم أنهم نصبوا العداوة لأهل البيت رضي الله عنهم.

وقد بيَّنا في غير هذا الموضع أن إثبات المعاني القائمة التي توصف بها الذات لا بد منه لكل عاقل، وأنه لا خروج عن ذلك إلا بجحد وجود الموجودات مطلقاً وأما من يجعل وجود العلم هو وجود القدرة ووجود القدرة هو وجود الإرادة، فقود هذه[1] المقالة يستلزم أن يكون وجود كل شيء هو عين وجود الخالق تعالى، وهذا منتهى الإلحاد، وهو مما يعلم بالحس والعقل والشرع أنه في غاية الفساد، ولا مخلص من هذا إلا بإثبات الصفات، مع نفى مماثلة المخلوقات، وهو دين الذين آمنوا وعملوا الصالحات.

وذلك أن نُفاة الصفات من المتفلسفة ونحوهم يقولون: إن العاقل والمعقول والعقل، والعاشق والمعشوق والعشق، واللذة واللذيذ والملتذ: هو شيء واحد، وإنه موجود واجب له عناية، ويفسرون عنايته بعلمه أو عقله، ثم يقولون: وعلمه أو عقله هو ذاته، وقد يقولون: إنه حي عليم قدير مريد متكلم سميع بصير، ويقولون: إن ذلك كله شيء واحد، فإرادته عين قدرته، وقدرته عين علمه، وعلمه عين ذاته./ ١/ ٢٨٣

وذلك أن من أصلهم: أنه ليس له صفة ثبوتية: بل صفاته: إما سلب، كقولهم: ليس بجسم ولا متحيز؛ وإما إضافة كقولهم: مبدأ وعلة؛ وإما مؤلف منهما كقولهم: عاقل ومعقول وعقل، ويعبرون عن هذه المعاني بعبارات هائلة، كقولهم: إنه ليس فيه كثرة كم، ولا كثرة كيف، أو إنه ليس له أجزاء حد، ولا أجزاءكم، أو إنه لا بد من إثباته موحّداً توحيداً، منزّهاً مقدساً عن المقولات العشر: عن الكم، والكيف، والأَيْن، والوضع، والإضافة، ونحو ذلك.

---

(١) في بعض النسخ (فطرد).

ومضمون هذه العبارات وأمثالها نفي صفاته، وهم يسمون نفى الصفات «توحيداً». وكذلك المعتزلة ومن ضاهاهم من الجهمية يسمون ذلك توحيداً.

وهم ابتدعوا هذا التعطيل الذي يسمونه توحيداً، وجعلوا اسم التوحيد واقعاً على غير ما هو واقع عليه في دين المسلمين، فإن التوحيد الذي بعث الله به رسله، وأنزل به كتبه، هو أن يعبد الله لا يشرك به شيئاً، ولا يجعل له نداً، كما قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝١ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝٢ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٣ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ۝٤ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٥ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ ۝٦﴾ [الكافرون:١-٦].

ومن تمام التوحيد أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله، ويُصَان ذلك عن التحريف والتعطيل والتكييف والتمثيل، كما قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص:١-٤] / ١/ ٢٨٤

ومن هنا ابتدع من ابتدع لمن اتبعه على نفي الصفات اسم «الموحدين»، وهؤلاء منتهاهم أن يقولوا: هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق، كما قاله طائفة منهم؛ أو بشرط نفى الأمور الثبوتية، كما قاله ابن سينا وأتباعه؛ أو يقولون: هو الوجود المطلق لا بشرط، كما يقوله القونوي وأمثاله.

[الرد على نفاة الصفات من وجوه:]

ومعلوم بصريح العقل الذي لم يكذب قط أن هذه الأقوال باطلة متناقضة من وجوه:

أحدها: أن جعل عين العلم عين القدرة، ونفس القدرة هي نفس الإرادة والعناية، ونفس الحياة هي نفس العلم والقدرة، ونفس العلم نفس الفعل والإبداع ونحو ذلك معلوم الفساد بالضرورة، فإن هذه حقائق متنوعة، فإن جعلت هذه الحقيقة هي تلك

كان بمنزلة من يقول: إن حقيقة السواد هي حقيقة الطَعْم، وحقيقة الطَعْم هي حقيقة اللون، وأمثال ذلك مما يجعل الحقائق المتنوعة حقيقة واحدة.

الوجه الثاني: أنه من المعلوم أن القائم بنفسه ليس هو القائم بغيره، والجسم ليس هو العرض، والموصوف ليس هو الصفة، والذات ليست هي النعوت، فمن قال: «إن العالم هو العلم، والعلم هو العالم» فضلاله بَيِّنٌ. وكذلك معلوم أن العلم ليس هو المعلوم، فمن قال: «إن العلم هو المعلوم، والمعلوم هو العلم» فضلاله بَيِّنٌ أيضاً.

ولفظ «العقل» إذا أُريد به المصدر فليس المصدر هو العاقل الذي هو اسم الفاعل، ولا المعقول الذي هو اسم مفعول، وإذا أُريد بالعقل جوهر/ قائم بنفسه فهو العاقل؛ ١/ ٢٨٥ فإذا كان يعقل نفسه أو غيره فليس عين عقله لنفسه أو غيره هو عين ذاته؛ وكذلك إذا سمي عاشقاً ومعشوقاً بلغتهم، أو قيل: «محبوب ومحب» بلغة المسلمين، فليس الحب والعشق هو نفس العاشق ولا المحبِّ، ولا العشق ولا الحب هو المعشوق ولا المحبوب، بل التمييز بين مسمَّى المصدر ومسمى اسم الفاعل واسم المفعول، والتفريق بين الصفة والموصوف مستقر في فطر العقول ولغات الأمم، فمن جعل أحدهما هو الآخر كان قد أتى من السفسطة بما لا يخفى على من يتصور ما يقول: ولهذا كان منتهى هؤلاء السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات.

الوجه الثالث: أن يقال: الوجود المطلق بشرط الإطلاق، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية، أولا بشرط، مما يُعلم بصريح العقل انتفاؤه في الخارج، وإنما يوجد في الذهن، وهذا مما قرَّروه في منطقهم اليوناني، وبيَّنوا أن المطلق بشرط الإطلاق كإنسان مطلق بشرط الإطلاق، وحيوان مطلق بشرط الإطلاق، وجسم مطلق بشرط الإطلاق، ووجود مطلق بشرط الإطلاق: لا يكون إلا في الأذهان دون الأعيان.

ولما أثبت قدماؤهم الكليات المجردة عن الأعيان التي يسمونها «المُثل الأفلاطونية» أنكر ذلك حُذَّاقهم، وقالوا: هذه لا تكون إلا في الذهن، ثم الذين ادّعوا ثبوت هذه الكليات في الخارج مجردة قالوا: إنها مجردة عن الأعيان المحسوسة، ويمتنع عندهم أن تكون هذه هي المبدعة للأعيان، بل يمتنع أن تكون شرطاً في وجود الأعيان، فإنها إما أن تكون صفة للأعيان، أو جزءاً منها./ ١/٢٨٦

وصفة الشيء لا تكون خالقه للموصوف، وجزء الشيء لا يكون خالقاً للجملة، فلو قُدِّر أن في الخارج وجوداً مطلقاً بشرط الإطلاق امتنع أن يكون مبدعاً لغيره من الموجودات، بل امتنع أن يكون شرطاً في وجود غيره، فإذن تكون المحدثات والممكنات المعلوم حدوثها وافتقارها إلى الخالق المبدع مستغنية عن هذا الوجود المطلق بشرط الإطلاق، إن قيل: إن له وجوداً في الخارج، فكيف إذا كان الذي قال هذا القول هو من أشد الناس إنكاراً على من جعل وجود هذه الكليات المطلقة المجردة عن الأعيان خارجا عن الذهن؟

وهم قد قرروا أن العلم الأعلى والفلسفة الأولى هو العلم الناظر في الوجود ولواحقه، فجعلوا الوجود المطلق موضوع هذا العلم، لكن هذا هو المطلق الذي ينقسم إلى واجب وممكن، وعلة ومعلول، وقديم ومحدث.

ومَوْرِد التقسيم مشترك بين الأقسام. فلم يمكن هؤلاء أن يجعلوا هذا الوجود المنقسم إلى واجب وممكن هو الوجود الواجب، فجعلوا الوجود هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق الذي ليس له حقيقة سوى الوجود المطلق، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية، ويعبِّرون عن هذا بأن وجوده ليس عارضاً لشيء من الماهيات والحقائق.

وهذا التعبير مبنى على أصلهم الفاسد، وهو أن الوجود يعرض للحقائق الثابتة في الخارج، بناء على أنه في الخارج وجود الشيء غير حقيقته، فيكون في الخارج حقيقة يعرض لها الوجود تارة، ويفارقها أخرى./ ١/٢٨٧

ومن هنا فرَّقوا في منطقهم بين الماهية والوجود، وهم لو فسروا الماهية بما يكون في الأذهان، والوجود بما يكون في الأعيان، لكان هذا صحيحاً لا ينازع فيه عاقل، وهذا هو الذي تخيلوه في الأصل، لكن توهموا أن تلك الماهية التي في الذهن هي بعينها الموجود الذي في الخارج، فظنوا أن في هذا الإنسان المعين جواهر عقلية قائمة بأنفسها مغايرة لهذا المعين، مثل كونه حيواناً وناطقاً وحساساً ومتحركا بالإرادة ونحو ذلك.

والصواب أن هذه كلها أسماء لهذا المعين، كل اسم يتضمن صفة ليست هي الصفة التي يتضمنها الاسم الآخر، فالعين واحدة، والأسماء والصفات متعددة.

وأما إثباتهم أعياناً قائمة بنفسها في هذه العين المعينة فمكابرة للحس والعقل والشرع، فهذا الموجود المعين في الخارج هو هو، ليس هناك جوهران اثنان، حتى يكون أحدهما عارضاً للآخر أو معروضاً، بل هناك ذات وصفات، وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع[1].

والمقصود هنا أنه لم يمكن ابن سينا وأمثاله أن يجعلوه الوجود المنقسم إلى واجب وممكن، فجعلوه الوجود المطلق بشرط الإطلاق، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية، كما بيَّن ذلك في «شفائه» وغيره من كتبه.

وهذا مما قد بيَّن هو -ومِمّا يعلم كل عاقل- أنه يمتنع وجوده في الخارج، ثم إذا جعل مطلقاً بشرط الإطلاق لم يجز أن ينعت بنعت يوجب امتيازه. فلا يقال:/ هو واجب بنفسه، ١/ ٢٨٨ ولا ليس بواجب بنفسه، فلا يوصف بنفي ولا إثبات، لأن هذا نوع من التمييز والتقييد.

وهذا حقيقة قول القرامطة الباطنية الذين يمتنعون عن وصفه بالنفي والإثبات، ومعلوم أن الخلو عن النقيضين ممتنع، كما أن الجمع بين النقيضين ممتنع.

---

(١) كما في كتابه «الرد على المنطقيين» (رشاد).

وأما إذا قُيِّد بسلب الأمور الثبوتية دون العدمية، فهو أسوأ حالاً من المقيد بسلب الأمور الثبوتية والعدمية، فإنه يشارك غيره في مسمّى الوجود ويمتاز عنه بأمور وجودية، وهو يمتاز عنها بأمور عدمية، فيكون كل من الموجودات أكمل منه.

وأما إذا قُيِّد بسلب الأمور الثبوتية والعدمية معاً، كان أقرب إلى الوجود من أن يمتاز بسلب الوجود دون العدم، وإن كان هذا ممتنعاً فذاك ممتنع أيضاً، وهو أقرب إلى العدم، فلزمهم أن يكون الوجود الواجب الذي لا يقبل العدم هو الممتنع الذي لا يتصوّر وجوده في الخارج، وإنما يقدِّره الذهن تقديراً، كما يُقدِّر كون الشيء موجوداً معدوماً، أو لا موجوداً ولا معدوماً، فلزمهم الجمع بين النقيضين، والخلو عن النقيضين.

وهذا من أعظم الممتنعات باتفاق العقلاء، بل قد يُقال: إن جميع الممتنعات ترجع إلى الجمع بين النقيضين. فلهذا كان ابن سينا وأمثاله من أهل دعوة القرامطة الباطنية من أتباع الحاكم الذي كان بمصر، وهؤلاء وأمثالهم من رءوس الملاحدة الباطنية، وقد ذكر ذلك عن نفسه، وأنه كان هو وأهل بيته من أهل دعوة هؤلاء/ المصريين[1] الذين يسميهم المسلمون الملاحدة، لإلحادهم في أسماء الله وآياته إلحاداً أعظم من إلحاد اليهود والنصارى.

١/ ٢٨٩

---

(١) أشار إلى ذلك ابن سينا فيما نقله عنه يحيى بن أحمد الكاشي في رسالة «نكت في أحول الشيخ الرئيس ابن سينا» تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، (ص١٠)، منشورات المعهد العلمي الفرنسي بالقاهرة سنة (١٩٥٢م). يقول ابن سينا: (وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين ويعدّ من الاسماعيلية. وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم، وكذلك أخي، وكانوا ربما تذاكروا ذلك بينهما وأنا أسمع وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسي وابتدأوا يدعونني إليه). وانظر في ذلك أيضاً: «تاريخ الحكماء» لابن القفطي (ص٤١٣). (رشاد).

وأما ملاحدة المتصوفة: كابن عربي الطّائي، وصاحبه الصدر القونوي، وابن سبعين، وابن الفارض وأمثالهم؛ فقد يقولون: هو الوجود المطلق لا بشرط الإطلاق، كما قاله القونوي، وجعله هو الوجود من حيث هو هو، مع قطع النظر عن كونه واجباً وممكناً وواحداً وكثيراً، وهذا معنى قول ابن سبعين وأمثاله القائلين بالإحاطة.

ومعلوم أن المطلق لا بشرط -كالإنسان المطلق لا بشرط- يصدق على هذا الإنسان وهذا الإنسان، وعلى الذهني والخارجي، فالوجود المطلق لا بشرط يصدق على الواجب والممكن، والواحد والكثير، والذهني والخارجي، وحينئذ فهذا الوجود المطلق ليس موجودا في الخارج مطلقا بلا ريب.

ومن قال: «إن الكلى الطبيعي موجود في الخارج» فقد يريد به حقّاً وباطلاً، فإن أراد بذلك أن ما هو كلي في الذهن موجود في الخارج معيناً: أي تلك الصورة الذهنية مطابقة للأعيان الموجودة في الخارج، كما يطابق الاسم لمسماه، والمعنى الذهني الموجود الخارجي، فهذا صحيح. وإن أراد بذلك أن نفس الموجود/ في الخارج كلي حين وجوده ١/ ٢٩٠ في الخارج، فهذا باطل، مخالف للحس والعقل، فإن الكلي هو الذي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه.

وكل موجود في الخارج معيَّن متميز بنفسه عن غيره يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، أعني هذه الشركة التي يذكرونها في هذا الموضع، وهي اشتراك الأعيان في النوع، واشتراك الأنواع في الجنس، وهي اشتراك الكليات في الجزئيات.

والقسمة المقابلة لهذه الشركة، هي قسمة الكلى إلى جزئياته، كقسمة الجنس إلى أنواعه، والنوع إلى أعيانه.

وأما الشركة التي يذكرها الفقهاء في كتاب الشركة، والقسمة المقابلة لها التي يذكرها الفقهاء في باب القسمة؛ وهي المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ ٱلْمَآءَ قِسْمَةٌۢ بَيْنَهُمْ﴾

[القمر:٢٨]، وقوله: ﴿لِكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾ [الحجر:٤٤]، فتلك شركة في الأعيان الموجودة في الخارج، وقسمتها قسمة للكل إلى أجزائه، كقسمة الكلام إلى الاسم والفعل والحرف. والأول كقسمة الكلمة الاصطلاحية إلى اسم وفعل وحرف.

وإذا عُرف أن المقصود الشركة في الكليَّات، لا في الكل، فمعلوم أنه لا شركة في المعينات، فهذا الإنسان المعيَّن ليس فيه شيء من هذا المعيَّن، ولا في هذا شيء من هذا. ومعلوم أن الكلي الذي يصلح لاشتراك الجزئيات فيه لا يكون هو جزءاً من الجزئي الذي يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه.

فمن قال: «إن الإنسان الكلي جزء من هذا الإنسان المعين» أو «إن الإنسان المطلق جزء من هذا المعيَّن» بمعنى أن هذا المعيَّن فيه شيء مطلق، أو شيء كلي فكلامه ظاهر الفساد./ ١/٢٩١

وبهذا تنحل شُبَهٌ كثيرة توجد في كلام الرازي، وأمثاله من أهل المنطق، ونحوهم ممن التبس عليهم هذا المقام.

[وجود الله هل هو ماهيته أو زائد على ماهيته؟]

وبسبب التباس هذا عليهم حاروا في وجود الله تعالى: هل هو ماهيته، أم هو زائد على ماهيته؟ وهل لفظ الوجود مقول بالتواطؤ والتشكيك، أو مقول بالاشتراك اللفظي؟

فقالوا: إن قلنا: إن لفظ الوجود مشترك اشتراكاً لفظياً لزم ألا يكون الوجود منقسما إلى واجب وممكن. وهذا خلاف ما اتفق عليه العقلاء، وما يُعلم بصريح العقل.

وإن قلنا: إنه متواطئ أو مشكك، لزم أن تكون الموجودات مشتركة في مسمَّى الوجود، فيكون الوجود مشتركاً بين الواجب والممكن، فيحتاج الوجود المشترك إلى ما يميز وجود هذا عن وجود هذا، والامتياز يكون بالحقائق المختصة، فيكون وجود هذا زائداً على ماهيته؛ فيكون الوجود الواجب مفتقِراً إلى غيره.

ويذكرون ما يذكره الرازي وأتباعه: أن للناس في وجود الرب تعالى ثلاثة أقوال فقط:

أحدها: أن لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي فقط.

والثاني: أن وجود الواجب زائد على ماهيته.

والثالث: أنه وجود مطلق، ليس له حقيقة غير الوجود المشروط بسلب كل ماهية ثبوتية عنه.

[رأي ابن تيمية:]

فيقال لهم: الأقوال الثلاثة باطلة، والقول الحق ليس واحداً من الثلاثة.

وإنما أصل الغلط هو توهمهم أنّا إذا قلنا: «إن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن» لزم أن يكون في الخارج وجود هو نفسه في الواجب، وهو نفسه/ في الممكن، وهذا غلط، ١/ ٢٩٢ فليس في الخارج بين الموجودين شيء هو نفسه فيهما، ولكن لفظ «الوجود» ومعناه الذي في الذهن، والخط الذي يدل على اللفظ يتناول الموجودين ويعمهما، وهما يشتركان فيه، فشمول معنى الوجود الذي في الذهن لهما كشمول لفظ الوجود والخط الذي يكتب به هذا اللفظ لهما، فهما مشتركان في هذا، وأما نفس ما يوجد في الخارج فإنما يشتبهان فيه من بعض الوجوه، فأما أن تكون نفس ذات هذا وصفته فيها شيء من ذات هذا وصفته، فهذا مما يعلم فساده كل من تصوره، ومَنْ توقف فيه فلعدم تصوره له.

وحينئذ فالقول في اسم «الوجود» كالقول في اسم «الذات» و«العين» و«النفس» و«الماهية» و«الحقيقة»، وكما أن الحقيقة تنقسم إلى: حقيقة واجبة وحقيقة ممكنة، وكذلك لفظ «الماهية» ولفظ «الذات» ونحو ذلك، فكذلك لفظ «الوجود»، فإذا قلنا: «إن الحقيقة أو الماهية تنقسم إلى واجبة وممكنة» لم يلزم أن تكون ماهية الواجب فيها شيء من ماهية الممكن؛ فكذلك إذا قيل: «الوجود ينقسم إلى واجب وممكن» لم يلزم أن

يكون الوجود الواجب فيه شيء من وجود غيره، بل ليس فيه وجود مطلق ولا ماهية مطلقة، بل ماهيته هي حقيقته، وهي وجوده.

وإذا كان المخلوق المعين وجوده الذي في الخارج هو نفس ذاته وحقيقته وماهيته التي في الخارج، ليس في الخارج شيئان، فالخالق تعالى أولى أن تكون حقيقته هي وجوده الثابت الذي لا يشركه فيه أحد، وهو نفس ماهيته التي هي حقيقته الثابتة في نفس الأمر./ ١/٢٩٣

ولو قُدِّر أن الوجود المشترك بين الواجب والممكن موجود فيهما في الخارج، وأن الحيوانية المشتركة هي بعينها في الناطق والأعجم: كان تَمَيُّز أحدهما عن الآخر بوجود خاص، كما يتميز الإنسان بحيوانية تخصُّه، وكما أن السواد والبياض إذا اشتركا في مسمى اللون تميز أحدهما بلونه الخاص عن الآخر.

وهؤلاء الضالون يجعلون الواحد اثنين، والاثنين واحداً، فيجعلون هذه الصفة هي هذه الصفة، ويجعلون الصفة هي الموصوف، فيجعلون الاثنين واحداً، كما قالوا: إن العلم هو القدرة وهو الإرادة، والعلم هو العالم؛ ويجعلون الواحد اثنين، كما يجعلون الشيء المعين الذي هو هذا الإنسان هو عدة جواهر: إنسان، وحيوان وناطق، وحسَّاس، ومتحرك بالإرادة، ويجعلون كلا من هذه الجواهر غير الآخر، ومعلوم أنه جوهر واحد له صفات متعددة، وكما يفرِّقون بين المادة والصورة ويجعلونهما جوهرين عقليين قائمين بأنفسهما، وإنما المعقول هو قيام الصفات بالموصوفات، والأعراض بالجواهر، كالصورة الصناعية: مثل صورة الخاتم والدرهم والسرير والثوب، فإنه عَرَض قائم بجوهر هو الفضة والخشب والغزل، وكذلك الاتصال والانفصال قائمان بمحل هو الجسم.

وهكذا يجعلون الصورة الذهنية ثابتة في الخارج، كقوله في المجردات المفارقات للمادة، وليس معهم ما يثبت أنه مفارق إلى النفس الناطقة إذا فارقت البدن بالموت،

والمجردات هي الكليات التي تجردها النفس من الأعيان المشخَّصة، فيرجع الأمر إلى النفس وما يقوم بها، ويجعلون الموجود في الخارج هو الموجود في الذهن، كما يجعلون الوجود الواجب هو الوجود المطلق./ ١/ ٢٩٤

فهذه الأمور من أصول ضلالهم، حيث جعلوا الواحد متعدداً، والمتعدد واحداً، وجعلوا ما في الذهن في الخارج، وجعلوا ما في الخارج في الذهن، ولزم من ذلك أن يجعلوا الثابت منتفياً، والمنتفي ثابتاً، فهذه الأمور من أجناس ضلالهم، وهذا كله مبسوط في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أنَّا ننبه على بعض ما نبين به تناقضهم وضلالهم في عقلياتهم التي نَفَوا بها صفات الله عز وجل، وعارضوا بها نصوص الرسول الثابتة بصحيح المنقول الموافقة لصريح المعقول، وكلما أمعن الفاضل الذكي في معرفة أقوال هؤلاء الملاحدة ومن وافقهم في بعض أقوالهم من أهل البدع، كَنُفَاة بعض الصفات الذين يزعمون أن المعقول عارض كلام الرسول، وأنه يجب تقديمه عليه، فإنه يتبين له أنه يعلم بالعقل الصريح ما يصدق ما أخبر به الرسول، وما به يتبين فساد ما يعارض ذلك.

ولكن هؤلاء عمدوا إلى ألفاظ مجملة مشتبهة تحتمل في لغات الأمم معاني متعددة، وصاروا يُدخلون فيها من المعاني ما ليس هو المفهوم منها في لغات الأمم، ثم ركَّبوها وألَّفوها تأليفاً طويلاً بَنَوا بعضَه على بعض، وعظَّموا قولهم، وهَوَّلوه في نفوس من لم يفهمه، ولا ريب أن فيه دقة وغموضاً لما فيه من الألفاظ المشتركة والمعاني المشتبهة، فإذا دخل معهم الطالب وخاطبوه بما تنفر عنه فطرته فأخذ يعترض عليهم قالوا له: أنت لا تفهم هذا، وهذا لا يصلح لك، فيبقى ما في النفوس من الأَنَفة والحَمِيَّة يحملها على أن تسلم تلك الأمور قبل تحقيقها عنده، وعلى ترك الاعتراض عليها خشية أن ينسبوه إلى نقص العلم والعقل، ونقلوا الناس/ في مخاطبتهم درجات، كما يُنَقَّل إخوانُهم القرامطةُ ١/ ٢٩٥

المستجيبين لهم درجة بعد درجة حتى يوصلوهم إلى البلاغ الأكبر والناموس الأعظم، الذي مضمونُه جَحْد الصانع، وتكذيب رسله، وجحد شرائعه، وفساد العقل والدين، والدخول في غاية الإلحاد، المشتمل على غاية الفساد في المبدأ والمعاد.

وهذا القدر الذي وقع فيه ضُلاَّل المتفلسفة لم يقصده عقلاؤهم في الأصل، بل كان غرضهم تحقيق الأمور والمعارف، لكن وقعت لهم شبهات ضلوا بها، كما ضَلَّ منْ ضل ابتداء من المشركين منهم ومن غيرهم من الكفار ممن ضل ببعض الشبهات؛ ولهذا يجب على من يريد كشف ضلال هؤلاء وأمثالهم: أن لا يوافقهم على لفظ مجمل حتى يتبين معناه، ويعرف مقصوده، ويكون الكلام في المعاني العقلية المبينة، لا في معان مشتبهة بألفاظ مجملة.

[كيف نعرف الضلال ونتجنبه:]

واعلم أن هذا نافع في الشرع والعقل:

أما الشرع: فإن علينا أن نؤمن بما قاله الله ورسوله، فكل ما ثبت أن الرسول ﷺ قاله، فعلينا أن نصدق به، وإن لم نفهم معناه، لأنَّا قد علمنا أنه الصادق المصدوق الذي لا يقول على الله إلا الحق، وما تنازع فيه الأمة من الألفاظ المجملة كلفظ «المتحيز، والجهة، والجسم، والجوهر، والعرض» وأمثال ذلك، فليس على أحد أن يقبل مسمًّى اسم من هذه الأسماء، لا في النفي ولا في الإثبات، حتى يتبين له معناه، فإن كان المتكلم بذلك أراد معنى صحيحاً، موافقاً لقول المعصوم كان ما أراده حقاً، وإن كان أراد به معنى مخالفاً لقول المعصوم كان ما أراده باطلاً./ ١/٢٩٦

ثم يبقى النظر في إطلاق ذلك اللفظ ونفيه، وهي مسألة فقهية؛ فقد يكون المعنى صحيحا ويمتنع من إطلاق اللفظ لما فيه من مفسدة، وقد يكون اللفظ مشروعاً ولكن

المعنى الذي أراده المتكلم باطل، كما قال علي ﷺ -لمن قال من الخوارج المارقين «لا حكم إلا لله»-: «كلمة حق أريد بها باطل»[١].

وقد يُفَرَّق بين اللفظ الذي يُدعى به الرب، فإنه لا يُدْعَى إلا بالأسماء الحسنى، وبين ما يخبر به عنه لإثبات حق أو نفي باطل.

وإذا كنا في باب العبارة عن النبي ﷺ علينا أن نفرق بين مخاطبته وبين الإخبار عنه؛ فإذا خاطبناه كان علينا أن نتأدب بأدب الله تعالى، حيث قال: ﴿لَّا تَجْعَلُوا۟ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُم بَعْضًا﴾ [النور:٦٣]، فلا نقول: يا محمد، يا أحمد، كما يدعو بعضنا بعضاً، بل نقول: يا رسول الله، يا نبي الله.

والله سبحانه وتعالى خاطب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بأسمائهم فقال: ﴿يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ [البقرة:٣٥]، ﴿يَٰنُوحُ ٱهْبِطْ بِسَلَٰمٍ مِّنَّا وَبَرَكَٰتٍ عَلَيْكَ وَعَلَىٰٓ أُمَمٍ مِّمَّن مَّعَكَ﴾ [هود:٤٨]، ﴿يَٰمُوسَىٰٓ ۝ إِنِّىٓ أَنَا۠ رَبُّكَ﴾ [طه:١١-١٢]، ﴿يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ﴾ [آل عمران:٥٥]. ولما خاطبه ﷺ قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ﴾ [التحريم:١]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ﴾/ [المائدة:٤١]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة:٦٧]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ۝﴾ [المزمل:١]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ ۝﴾ [المدثر:١]، فنحن أحق أن نتأدب في دعائه وخطابه. ١/ ٢٩٧

وأما إذا كنا في مقام الإخبار عنه قلنا: «أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد، أن محمدا رسول الله»، وقلنا: محمد رسول الله وخاتم النبيين. فنخبر عنه باسمه كما أخبر الله سبحانه لما أخبر

---

(١) مسلم (١٠٦٦).

عنه ﷺ: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب:٤٠]، وقال: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا﴾ [الفتح:٢٩]، وقال: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ ۚ﴾ [آل عمران:١٤٤]، وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَءَامَنُوا۟ بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ﴾ [محمد:٢].

فالفرق بين مقام المخاطبة ومقام الإخبار فرق ثابت بالشرع والعقل، وبه يظهر الفرق بين ما يُدْعَى الله به من الأسماء الحسنى، وبين ما يخبر به عنه عز وجل مما هو حق ثابت، لإثبات ما يستحقه سبحانه من صفات الكمال، ونفي ما تنزه عنه عز وجل من العيوب والنقائص، فإنه الملك القدوس السلام سُبحانه وَتَعَالى عَمَّا يقول الظالمون علواً كبيراً.

وقال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ﴾ [الأعراف:١٨٠] مع قوله: ﴿قُلْ أَىُّ شَىْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ شَهِيدٌۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ ۚ﴾ [الأنعام:١٩]، ولا يقال في الدعاء: يا شيء./ ١/٢٩٨

وأما نفع هذا الاستفسار في العقل: فمن تكلم بلفظ يحتمل معاني لم يقبل قوله ولم يردّ حتى نستفسره ونستفصله حتى يتبين المعنى المراد، ويبقى الكلام في المعاني العقلية لا في المنازعات اللفظية، فقد قيل: أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء، ومن كان متكلما بالمعقول الصِّرف لم يتقيد بلفظ، بل يجرِّد المعنى بأي عبارة دلت عليه.

وأرباب المقالات تلقوا عن أسلافهم مقالات بألفاظ لهم: منها ما كان أعجمياً، فعربت، كما عرّبت ألفاظ اليونان والهند والفرس وغيرهم، وقد يكون المترجم عنهم صحيح الترجمة، وقد لا يكون صحيح الترجمة. ومنها ما هو عربي.

ونحن إنما نخاطب الأمم بلغتنا العربية، فإذا نقلوا عن أسلافهم لفظ «الهيولي، والصورة، والمادة، والعقل، والنفس، والصفات الذاتية، والعرضية، والمجرد، والتركيب

والتأليف، والجسم، والجوهر، والعرض، والماهية، والجزء» ونحو ذلك، بُيِّنَ ما تحتمل هذه الألفاظ من المعاني، كما إذا قال قائلهم: «النوع مركب من الجنس والفصل، كتركيب الإنسان من الحيوان والناطق، أو من الحيوانية والناطقية، وإن هذه أجزاء الإنسان وأجزاء الحد. والواجب سبحانه إذا كان له صفات لزم أن يكون مركَّباً، والمركب مفتقر إلى أجزائه، والمفتقر إلى أجزائه لا يكون واجباً» -اسْتُفْسِرُوا عن لفظ «التركيب، والجزء، والافتقار، والغير» فإن جميع هذه الألفاظ فيها اشتراك والتباس وإجمال.

فإذا قال القائل: «الإنسان مركَّب من الحيوان والناطق، أو من الحيوانية والناطقية»/ ١/ ٢٩٩

قيل له: أتعنى بذلك الإنسان الموجود في الخارج، وهو هذا الشخص وهذا الشخص، أو تعني الإنسان المطلق من حيث هو هو؟

فإن أراد الأول. قيل له: هذا الإنسان، وهذا الإنسان، وغيرهما؛ إذا قلت: هو مركب من هذين الجزأين.

فيقال لك: الحيوان والناطق جوهران قائمان بأنفسهما.

فإن قلت: «هما جزءان للإنسان الموجود في الخارج» لزم أن يكون الإنسان الموجود في الخارج فيه جوهران: أحدهما حيوان، والآخر ناطق، غير الإنسان المعين. وهذا مكابرة للحس والعقل.

وإن قال: «أنا أريد بذلك أن الإنسان يُوصف بأنه حيوان وأنه ناطق».

قيل له: هذا معنى صحيح، لكن تسمية الصفات أجزاء، ودعوى أن الموصوف مركب منها وأنها متقدمة عليه، ومقَوِّمة له في الوجودين الذهني والخارجي، كتقدم الجزء على الكل، والبسيط على المركب، ونحو ذلك مما يقولونه في هذا الباب: هو مما يعلم فساده بصريح العقل.

وإن قال: «هو مركب من الحيوانية والناطقية».

قيل له: إن أردت بالحيوانية والناطقية: الحيوان والناطق، كان الكلام واحداً. وإن أردت العرضين القائمين بالحي الناطق، وهما: صفتاه، كان مضمونه أن الموصوف مركب من صفاته، وأنها أجزاء له، ومقوِّمة له، وسابقة عليه. ومعلوم أن الجوهر لا يتركب من الأعراض، وأن صفات الموصوف لا تكون سابقة له في الوجود الخارجي/ ١/ ٣٠٠

وإن قال: «أنا أريد بذلك أن الإنسان من حيث هو هو مركب من ذلك».

قيل له: إن الإنسان من حيث هو هو لا وجود له في الخارج، بل هذا هو الإنسان المطلق، والمطلقات لا تكون مطلقة إلا في الأذهان، فقد جعلت المركَّب هو ما يتصوره الذهن، وما يتصوره الذهن هو مركب من الأمور التي يقدرها الذهن. فإذا قدرت في النفس جسماً حسَّاساً متحركاً بالإرادة ناطقاً: كان هذا المتصوَّر في الذهن مركباً من هذه الأمور، وإن قدرت في النفس حيواناً ناطقاً كان مركباً من هذا وهذا، وإن قدرت حيواناً صاهلاً كان مركباً من هذا وهذا.

وإن قلت: «إن الحقائق الموجودة في الخارج مركَّبة من هذه الصور الذهنية» كان هذا معلوم الفساد بالضرورة.

وإن قلت: «إن هذه مطابقة لها وصادقة عليها» فهذا يكون صحيحاً إذا كان ما في النفس علماً لا جهلاً.

وقد بُسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع[1].

والمقصود هنا أن من سوَّغ جعل الحقائق المتنوعة حقيقة واحدة بالعين كان كلامه مستلزماً أن يجعل وجود الحقائق المتنوعة وجوداً واحداً بالعين، بل هذا أَوْلَى، لأن

---

(١) وخاصة في كتابه «الرد على المنطقيين» (رشاد).

الموجودات مشتركة في مسمًّى الوجود، فمن اشتبه عليه أن العلم هو القدرة وأنهما نفس الذات العالمة القادرة: كان أن يشتبه عليه أن الوجود واحد أَوْلَى وأَحْرَى.

وهذه الحجة المبنية على التركيب هي أصل قول الجهمية نفاة الصفات والأفعال، وهم الجهمية من المتفلسفة ونحوهم، ويسمون ذلك التوحيد.

[حجة الإعراض عند المتكلمين:]

وأما المعتزلة وأتباعهم فقد يحتجون بذلك، لكن عمدتهم الكبرى حجتهم التي زعموا أنهم أثبتوا بها حدوث العالم، وهي حجة الأعراض فإنهم استدلوا على حدوث/ ٣٠١/١ العالم بحدوث الأجسام، واستدلوا على حدوث الأجسام بأنها مستلزمة للأعراض، كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق، ثم قالوا: إن الأعراض أو بعض الأعراض حادث وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فاحتاجوا في هذه الطريق إلى إثبات الأعراض أولاً، ثم إثبات لزومها للجسم.

فادَّعى قوم أن الجسم يستلزم جميع أنواع الأعراض، وأن القابل للشيء لا يخلو منه ومن ضده، وادعوا أن كل جسم له طعم ولون وريح، وأن العرض لا يبقى زمانين، كما زعم ذلك مَنْ سلكه من أهل الكلام الصفاتية، نُفاة الفعل الاختياري القائم بذاته، كالقاضي أبي بكر وأبي المعالي ونحوهما، ومَنْ يُوافقهم أحياناً كالقاضي أبي يعلى وغيره. ولما ادَّعوا أن الأعراض جميعها لا تبقى زمانين لزم أن تكون حادثة شيئاً بعد شيء، والجسم لا يخلو منها، فيكون حادثاً بناء على امتناع حوادث لا أول لها.

وعلى هذه الطريق اعتمد كثير منهم في حدوث العالم. ومن متأخريهم أبو الحسن الآمدي[1] وغيره.

---

(١) هو أبو الحسن علي بن أبي علي محمد بن سالم الثعلبي، سيف الدين الامدي الحنبلي ثم الشافعي،
=

وأما جمهور العقلاء فأنكروا ذلك، وقالوا: من المعلوم أن الجسم يكون متحركاً تارة، وساكناً أخرى.

وهل السكون أمر وجودي أو عدمي؟ على قولين.

١/ ٣٠٢ وأما الاجتماع والافتراق فمبنى على إثبات الجوهر الفرد./

فمن قال بإثباته قال: إن الجسم لا يخلو عن الأكوان الأربعة، وهي: الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون، ومن لم يقل بإثباته لم يجعل الاجتماع من الأعراض الزائدة على ذات الجسم.

ونفاة الجوهر الفرد كثير من طوائف أهل الكلام وأهل الفلسفة، كالهِشَامية والنجَّارية، والضِّرارية، والكُلابِّيَّة، وكثير من الكرَّامية.

وأما من قال: «إن نفيه هو قول أهل الإلحاد، وإن القول بعدم تماثل الأجسام ونحو ذلك هو من أقوال أهل الإلحاد»: فهذا من أقوال المتكلمين، كصاحب «الإرشاد» ونحوه، ممن يظن أن هذا الدليل الذي سلكوه في إثبات حدوث العالم هو أصل الدين، فما يُفْضِي إلى إبطال هذا الدليل لا يكون إلا من أقوال الملحدين.

ومن لم يقل بأن الجسم يستلزم جميع أنواع الأعراض قال: إنه يستلزم بعضها كالأكوان، أو الحركة والسكون، وإن ذلك حادث. وهذه الطريقة هي التي يسلكها أكثر المعتزلة وغيرهم ممن قد يوافقهم أحياناً في بعض الأمور كأبي الوفاء ابن عقيل وغيره.

ثم هؤلاء بعد أن أثبتوا لزوم الأعراض أو بعضها للجسم، وأثبتوا حدوث ما يلزم الجسم أو حدوث بعضه، احتاجوا إلى أن يقولوا: ما لم يسبق الحوادث فهو حادث،

=صنف في أصول الدين والفقه والمنطق والحكمة والخلاف، ومن أشهر كتبه «أبكار الأفكار» و«دقائق الحقائق» توفي بدمشق (٦٣١هـ).

فمنهم من اكتفى بذلك ظناً منهم أن ذلك ظاهر، ومنهم من تفطَّن لكون ذلك مفتقراً إلى إبطال حوادث لا أول لها، إذ يمكن أن يقال: إن الحادث بعد أن لم يكن هو كل شخصٍ شخصٍ من أعيان الحوادث، وأما النوع فلم يزل، فتكلموا هنا في إبطال وجود ما لا نهاية له بطريق التطبيق والموازاة والمسامتة./ ٣٠٣/١

وملخص ذلك أن ما لا يتناهى إذا فُرض فيه حد كزمن الطوفان، وفُرض حد بعد ذلك كزمن الهجرة، وقُدِّر امتداد هذين إلى ما لا نهاية له؛ فإن تساويا لزم كون الزائد مثل الناقص، وإن تفاضلاً لزم وقوع التفاضل فيما لا يتناهى.

وهذه نكتة الدليل، فإن منازعيهم جوَّزوا مثل هذا التفاضل إذا كان ما لا يتناهى ليس هو موجودا له أول وآخر، وألزموهم بالأبد، وذلك إذا أخذ ما لا يتناهى في أحد الطرفين قُدِّر متناهياً من الطرف الآخر، كما إذا قُدِّرت الحوادث المتناهية إلى زمن الطوفان، وقدرت إلى زمن الهجرة، فإنها وإن كانت لا تتناهى من الطرف المتقدم، فإنها متناهية من الطرف الذي يلينا.

فإذا قال القائل: «إذا طبقنا بين هذه وهذه، فإن تساويا لزم أن يكون الزائد كالناقص، أو أن يكون وجود الزيادة كعدمها، وإن تفاضلا لزم وجود التفاضل فيما لا يتناهى».

كان لهم عنه جوابان:

أحدهما: أنَّا لا نسلم إمكان التطبيق مع التفاضل، وإنما يمكن التطبيق بين المتماثلَيْن، لا بين المتفاضلَيْن.

والجواب الثاني: أن هذا يستلزم التفاضل بين الجانب المتناهي، لا بين الجانب الذي لا يتناهى، وهذا لا محذور فيه.

ولبعض الناس **جواب ثالث**، وهو أن التطبيق إنما يمكن في الموجود لا في المعدوم.

وقد وافق هؤلاء على إمكان وجود ما لا يتناهى في الماضي والمستقبل طوائفُ كثيرةٌ ممن يقول بحدوث الأفلاك من المعتزلة والأشعرية والفلاسفة وأهل الحديث وغيرهم؛ فإن هؤلاء جوَّزوا حوادث لا أول لها، مع قولهم بأن الله أحدث السماوات/ والأرض بعد أن لم يكونا، وألزموهم بالأبد، ونشأ عن هذا البحث كلامهم في الحوادث المستقبلة، فَطَرَد إماما هذا الطريق الجَهْمُ بن صَفْوان، إمام الجهمية الجبرية، وأبو الهُذَيل العلاف، إمام المعتزلة القدرية، فنَفَيا ثبوتَ ما لا يتناهىَ في المستقبل، فقال الجهم بفناء الجنة والنار، وأبو الهذيل اقتصر على القول بفناء حركات أهل الجنة والنار. ١/٣٠٤

وعن ذلك قال أبو المعالي بمسألة الاسترسال: وهو أن علم الرب تعالى يتناول الأجسام بأعيانها، ويتناول أنواع الأعراض بأعيانها، وأما آحاد الأعراض فيسترسل العلم عليها، لامتناع ثبوت ما لا يتناهى علماً وعيناً.

وأنكر الناس ذلك عليه، وقالوا فيه أقوالا غليظة، حتى يُقال: إن أبا القاسم القشيري[1] هجره لأجل ذلك.

وصار طوائف المسلمين في جواز حوادث لا تتناهى على ثلاثة أقوال:

قيل: لا يجوز في الماضي ولا في المستقبل.

وقيل: يجوز فيهما.

وقيل: يجوز في المستقبل دون الماضي.

---

(١) أبو القاسم عبدالكريم بن هوازن بن عبدالملك بن طلحة النيسابوري القشيري، ولد سنة (٣٧٦هـ)، وكانت إقامته بنيسابور وتوفي فيها سنة (٤٦٥هـ)، من تصانيفه «التيسير في التفسير»، «لطائف الإشارات»، «الرسالة القشيرية».

ثم إن المعتزلة والجهمية نفت أن يقوم بالله تعالى صفات وأفعال؛ بناء على هذه الحجة.

قالوا: لأن الصفات والأفعال لا تقوم إلا بجسم، وبذلك استدلوا على حدوث الجسم./

فجاء ابن كُلاَّب ومن اتبعه فوافقوهم على انتفاء قيم الأفعال به، وخالفوهم في قيام الصفات، فأثبتوا قيام الصفات به، وقالوا: لا نسميها أعراضا لأنها باقية، والأعراض لا تبقى.

وأما ابن كَرَّام وأتباعه: فلم يمتنعوا من تسمية صفات الله أعراضاً، كما لم يمتنعوا من تسميته جسماً.

وعن هذه الحجة ونحوها نشأ القول بأن القرآن مخلوق، وأن الله تعالى لا يُرى في الآخرة، وأنه ليس فوق العرش، ونحو ذلك من مقالات الجهمية النُّفاة، لأن القرآن كلام، وهو صفة من الصفات، والصفات عندهم لا تقوم به. وأيضاً فالكلام يستلزم فعل المتكلم، وعندهم لا يجوز قيام فعل به، ولأن الرؤية تقتضي مقابلة ومعاينة، والعلو يقتضي مباينة مسامتة، وذلك من صفات الأجسام.

وبالجملة فقد صاروا ينفون ما ينفونه من صفات الله تعالى؛ لأن إثبات ذلك يقتضي أن يكون الموصوف جسماً، وذلك ممتنع، لأن الدليل على إثبات الصانع إنما هو حدوث الأجسام، فلو كان جسما لبطل دليل إثبات الصانع.

ومن هنا قال هؤلاء: إن القول بما دل عليه السمع من إثبات الصفات والأفعال يقدح في أصل الدليل الذي به علمنا صدق الرسول.

وقالوا: إنه لا يمكن تصديق الرسول لو قُدر أنه يخبر بذلك، لأن صدقه لا يُعلم إلا بعد أن يثبت العلم بالصانع، ولا طريق إلى إثبات العلم بالصانع إلا القول بحدوث الأجسام.

قالوا: وإثبات الصفات له يقتضي أنه جسم قديم، فلا يكون كل جسم حادثاً، فيبطل دليل إثبات العلم به./ ٣٠٦/١

وقالت المعتزلة، كأبي الحسين وغيره: إن صدق الرسول معلوم بالمعجزة، والمعجزة معلومة بكون الله تعالى لا يظهرها على يد كاذب، وذلك معلوم بكون إظهارها على يد الكذاب قبيحاً، والله منزَّه عن فعل القبيح، وتنزيهه عن فعل القبيح بأنه غني عنه عالم بقبحه، والغني عن الشيء العالم بقبحه لا يفعله، وغناه معلوم بكونه ليس بجسم وكونه ليس بجسم، معلوم بنفي الصفات، فلو قامت به الصفات لكان جسماً، ولو كان جسماً لم يكن غنياً، وإذا لم يكن غنياً لم يمتنع عليه فعل القبيح، فلا يؤَمن أن يُظهر المعجزة على يد كذَّاب، فلا يبقى لنا طريق إلى العلم بصدق الرسول.

فهذا الكلام ونحوه أصل دين المعتزلة ومن وافقهم من الشيعة.

وكذلك أبو عبدالله بن الخطيب وأمثاله، أثبتوا وجود الصانع بأربع طرق، منها ثلاثة مبنية على أصلين، وربما قالوا بست طرق، منها خمسة مبنية على الأصلين المتقدمين في توحيد الفلاسفة وتوحيد المعتزلة.

فإنه قال: الاستدلال على الصانع إما أن يكون: بالإمكان، أو الحدوث. وكلاهما: إما في الذات، وإما في الصفات، وربما قالوا: وإما فيهما.

فالأول: إثبات إمكان الجسم بناء على حجة التركيب التي هي أصل الفلاسفة.

والثاني: بيان حدوثه بناء على حجة حدوث الحركات والأعراض التي هي أصل المعتزلة.

والثالث: إمكان الصفات بناء على تماثل الأجسام.

والرابع: إمكانهما جميعاً.

والخامس: حدوث الصفات، وهذا هو الطريق المذكور في القرآن.

والسادس: حدوث الأجسام وصفاتها، وهو مبنى على ما تقدم[1].

وهذه الطرق الست كلها مبنية على الجسم، إلا الطريق الذي سَمّاه «حدوثَ الصفات» يعني بذلك ما يحدثه الله في العالم من الحيوان والنبات والمعدن والسحاب/ والمطر وغير ذلك، وهو إنما سمَّى ذلك حدوث الصفات مُتَابعَةً لغيره ممن يثبت الجوهر الفرد، ويقول بتماثل الأجسام، وإن ما يحدثه الله تعالى من الحوادث وإنما هو تحويل الجواهر التي هي أجسام من صفةٍ إلى صفة مع بقاء أعيانها؛ وهؤلاء ينكرون الاستحالة. ٣٠٧/١

وجمهور العقلاء وأهل العلم من الفقهاء وغيرهم متفقون على بطلان قولهم، وأن الله تعالى يحدث الأعيان ويبدعها، وإن كان يُحيل الجسم الأول إلى جسم آخر، فلا يقولون: إن جِرْم النطفة باق في بدن الإنسان، ولا جرم النواة باق في النخلة.

والكلام على هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضع، فإن هذه الجمل هي من جوامع الكلام المحدَث الذي كان السلف والأئمة يذمونه، وينكرون على أهله.

والمقصود هنا أن هذه هي أعظم القواطع العقلية التي يعارضون بها الكتب الإلهية، والنصوصَ النبوية، وما كان عليه سلف الأمة وأئمتها.

فيقال لهم: أنتم وكل مسلم عالم تعلمون بالاضطرار أن إيمان السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان لم يكن مبنياً على هذه الحجج المبنية على الجسم، ولا أمر النبي ﷺ أحدا أن يستدل بذلك على إثبات الصانع، ولا ذكر الله تعالى في كتابه وفي آياته الدالة عليه وعلى وحدانيته شيئا من هذه الحجج المبنية على الجسم

---

(١) انظر ما ذكره الرازي في: «معالم أصول الدين» (على هامش محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين) (ص٢٦-٢٩)، «الأربعين في أصول الدين» (ص٧٠) وما بعدها. (رشاد).

والعرض، وتركيب الجسم وحدوثه وما يتبع ذلك. فمن قال: «إن الإيمان بالله ورسوله لا يحصل إلا بهذه الطريق» كان قوله معلوم الفساد بالاضطرار من دين الإسلام. ومن ٣٠٨/١ قال: «إن سلوك هذه الطريق واجب/ في معرفة الصانع تعالى» كان قوله من البدع الباطلة المخالفة لما علم بالاضطرار من دين الإسلام.

ولهذا كان عامة أهل العلم يعترفون بهذا: وبأن سلوك هذه الطريق ليس بواجب، بل قد ذكر أبو الحسن الأشعري في «رسالته إلى أهل الثغر» أن سلوك هذه الطريق بدعة محرمة في دين الرسل، لم يَدْعُ إليها أحد من الأنبياء ولا من أتباعهم.

ثم القائلون بأن هذه الطريق ليست واجبة قد يقولون: إنها في نفسها صحيحة، بل ينهى عن سلوكها لما فيها من الأخطار، كما يذكر ذلك طائفة: منهم الأشعري والخطَّابي وغيرهما.

وأما السلف والأئمة فينكرون صحتها في نفسها، ويعيبونها لاشتمالها على كلام باطل؛ ولهذا تكلموا في ذم مثل هذا الكلام لأنه باطل في نفسه، لا يوصل إلى حق، بل إلى باطل، كقول من قال: الكلام الباطل لا يدل إلا على باطل، وقول من قال: لو أوصى بكتب العلم لم يدخل فيها كتب علم الكلام، وقول من قال: مَنْ طلب الدين بالكلام تزندق، ونحو ذلك.

ونحن الآن في هذا المقام نذكر ما لا يمكن مسلما أن ينازع فيه، وهو أنَّا نعلم بالضرورة أن هذه الطريق لم يذكرها الله تعالى في كتابه، ولا أمر بها رسوله ﷺ، ولا جعل إيمان المتبعين له موقوفاً عليها، فلو كان الإيمان بالله لا يحصل إلا بها لكان بيان ذلك من أهم مهمات الدين، بل كان ذلك أصل أصول الدين، لا سيما وكان يكون فيها ٣٠٩/١ أصلان عظيمان: إثبات الصانع، وتنزيهه/ عن صفات الأجسام، كما يجعلون هم ذلك

أصل دينهم، فلما لم يكن الأمر كذلك عُلم أن الإيمان يحصل بدونها، بل إيمان أفضل هذه الأمة وأعلمهم بالله كان حاصلاً بدونها.

فمن قال بعد هذا: «إن العلم بصحة الشرع لا يحصل إلا بهذا الطريق ونحوها من الطرق المحدَثة» كان قوله معلوم الفساد بالاضطرار من دين الإسلام، وعلم أن القدح في مدلول هذه الطرق ومقتضاها، وأن تقديم الشرع المعارض لها، لا يكون قدحا في العقليات، التي هي أصل الشرع، بل يكون قدحا في أمور لا يفتقر الشرع إليها، ولا يتوقف عليها، وهو المطلوب.

فتبين أن الشرع المعارض لمثل هذه الطرق التي يقال إنها «عقليات» إذا قُدِّم عليها لم يكن في ذلك محذور.

[بطلان استدلال المتكلمين بقصة الخليل على رأيهم:]

ومن عجائب الأمور: أن كثيراً من الجهمية نفاة الصفات والأفعال، ومن اتبعهم على نفى الأفعال: يستدلون على ذلك بقصة الخليل ﷺ، كما ذكر ذلك بشر المريسي، وكثير من المعتزلة، ومن أخذ ذلك عنهم، أو عمَّن أخذ ذلك عنهم، كأبي الوفاء بن عقيل وأبي حامد والرازي وغيرهم، وذكروا في كتبهم أن هذه الطريقة هي طريقة إبراهيم الخليل عليه صلوات الله وسلامه، وهو قوله: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾﴾ [الأنعام:٧٦].

قالوا: فاستدل بالأفول الذي هو الحركة والانتقال على حدوث ما قام به ذلك، كالكوكب والقمر والشمس./

وظن هؤلاء أن قول إبراهيم عليه السلام: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ [الأنعام:٧٧] أراد به: هذا خالق السماوات والأرض، القديم الأزلي، وأنه استدل على حدوثه بالحركة.

وهذا خطأ من وجوه[١]:

أحدها: أن قول الخليل: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ -سواء قاله على سبيل التقدير لتقريع قومه، أو على سبيل الاستدلال والترقي: أو غير ذلك- ليس المراد به: هذا رب العالمين القديم الأزلي الواجب الوجود بنفسه، ولا كان قومه يقولون: إن الكواكب أو القمر أو الشمس رب العالمين الأزلي الواجب الوجود بنفسه، ولا قال هذا أحد من أهل المقالات المعروفة التي ذكرها الناس: لا من مقالات أهل التعطيل والشرك الذين يعبدون الشمس والقمر والكواكب، ولا من مقالات غيرهم؛ بل قوم إبراهيم ﷺ كانوا يتخذونها أرباباً يدعونها ويتقربون إليها بالبناء عليها والدعوة لها والسجود والقرابين وغير ذلك، وهو دين المشركين الذين صنَّف الرازي كتابه على طريقتهم وسماه «السر المكتوم، في دعوة الكواكب والنجوم والسحر والطلاسم والعزائم»[٢]./ ١/ ٣١١

وهذا دين المشركين من الصابئين كالكُشدانيين[٣] والكنعانيين واليونانيين وأرسطو وأمثاله من أهل هذا الدين وكلامه معروف في السحر الطبيعي والسحر الروحاني، والكتب المعروفة بذخيرة الإسكندر بن فيلبس الذي يؤرخون به، وكان قبل المسيح بنحو ثلاثمائة سنة.

---

(١) انظر ما ذكره ابن تيمية في الرد على هذا الاستدلال بقصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام في كتاب «منهاج السنة» (١/ ١٤١-١٤٣)، (٢/ ١٤٢-١٤٥) (ط. الإمام)، القاهرة (١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م)، السبعينية، (ص٦٩-٧٧). (رشاد).

(٢) ذكره ابن خلكان وابن حجر، ومنه نسخة خطية في مكتبات برلين وليدن وباريس والمتحف البريطاني وغيرها، انظر «وفيات الأعيان» (٣/ ٣٨١)، و«لسان الميزان» (٤/ ٤٢٦)، و«الأعلام» (٧/ ٢٠٣)، Brocki Gal, Gi, 507, S.I, 735, 920-924, S.III.1085. (رشاد).

(٣) «تاج العروس» للزبيدي مادة (كشد): (الكشدانيون بالضم طائفة من عبدة الكواكب). (رشاد).

وكانت اليونان مشركين يعبدون الأوثان، كما كان قوم إبراهيم مشركين يعبدون الأوثان، ولهذا قال الخليل: ﴿إِنَّنِى بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ۝٢٦ إِلَّا ٱلَّذِى فَطَرَنِى فَإِنَّهُۥ سَيَهْدِينِ ۝٢٧﴾ [الزخرف:٢٦-٢٧]، وقال: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ۝٧٥ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ ۝٧٦ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّىٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٧٧﴾ [الشعراء:٧٥-٧٧]، وأمثال ذلك مما يبين تبرؤه مما يعبدونه غير الله.

وهؤلاء القوم عامتهم من نفاة صفات الله وأفعاله القائمة به، كما هو مذهب الفلاسفة المشَّائين، فإنهم يقولون: إنه ليس له صفة ثبوتية، بل صفاته إما سلبية وإما إضافية، وهو مذهب القرامطة الباطنية القائلين بدعوة الكواكب والشمس والقمر والسجود لها، كما كان على ذلك مَنْ كان عليه من بنى عُبيد ملوك القاهرة[1] وأمثالهم.

فالشرك الذي نهى عنه الخليل وعادى أهله عليه كان أصحابه هم أئمة هؤلاء النفاة للصفات والأفعال، وأول من أظهر هذا النفي في الإسلام: الجعد بن درهم، معلم مروان بن محمد[2]./ ١/٣١٢

قال الإمام أحمد: وكان يقال إنه من أهل حَرَّان، وعنه أخذ الجهم بن صفوان مذهب نفاة الصفات، وكان بحرَّان أئمة هؤلاء الصابئة الفلاسفة، بقايا أهل هذا الدين أهل الشرك ونفى الصفات والأفعال، ولهم مصنفات في دعوة الكواكب، كما صنَّفه ثابت بن قُرَّة وأمثاله من الصابئة الفلاسفة أهل حران، وكما صنَّفه أبو معشر البلخي وأمثاله، وكان لهم بها هيكل العلة الأولى، وهيكل العقل الفعَّال، وهيكل النفس الكلية، وهيكل زُحَل، وهيكل المشتري، وهيكل المريخ، وهيكل الشمس، وهيكل الزُهَرَة، وهيكل عُطارد، وهيكل القمر، وقد بسط هذا في غير هذا الموضع.

---

(١) هم الفاطميون من الشيعة الإسماعيلية، انهى دولتهم الناصر صلاح الدين الأيوبي ﷺ.

(٢) آخر خلفاء بني أمية ويسمى (مروان ا لحمار).

الوجه الثاني: أنه لو كان المراد بقوله: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ أنه رب العالمين، لكانت قصة الخليل حجة على نقيض مطلوبهم؛ لأن الكوكب والقمر والشمس ما زال متحركاً من حين بزوغه إلى عند أفوله وغروبه، وهو جسم متحرك متحيز صغير، فلو كان مراده هذا للزم أن يقال: إن إبراهيم لم يجعل الحركة والإنتقال مانعة من كون المتحرك المنتقل رب العالمين، بل ولا كونه صغيراً بقدر الكوكب والشمس والقمر. وهذا -مع كونه لا يظنه عاقل ممن هو دون إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه- فإن جوزوه عليه كان حجة عليهم، لا لهم.

الوجه الثالث: أن «الأفول» هو المغيب والاحتجاب، ليس هو مجرد الحركة والانتقال، ولا يقول أحد -لا من أهل اللغة ولا من أهل التفسير- إن الشمس والقمر في حال مسيرهما في السماء: إنهما آفلان، ولا يقول للكواكب/ المرئية في السماء، في حال ظهورها وجريانها: إنها آفلة، ولا يقول عاقل لكل مَنْ مشى وسافر وسار وطار: إنه آفل. ١/٣١٣

الوجه الرابع: أن هذا القول الذي قالوه لم يقله أحد من علماء السلف أهل التفسير، ولا من أهل اللغة، بل هو من التفسيرات المبتدعة في الإسلام، كما ذكر ذلك عثمان بن سعيد الدارمي(١) وغيره من علماء السنة، وبينوا أن هذا من التفسير المبتدع.

---

(١) يقول الدارمي في كتابه «رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد بن بشر المريسي العنيد» (ص٥٥) (ط.السنة المحمدية، ١٣٥٨): و«احتججت أيها المريسي في نفي التحرك عن الله والزوال بحجج الصبيان فزعمت أن إبراهيم حين رأى كوكباً وشمساً وقمراً قال: ﴿هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين﴾ ثم قلت: فنفى إبراهيم المحبة عن كل إله زائل، يعني أن الله إذا نزل من سماء إلى سماء، أو نزل يوم القيامة لمحاسبة العباد، فقد أفل وزال..فلو قاس هذا القياس تركي طمطماني أو ذي أعجمية ما زاد على ما قست قبحاً وسماجة..الخ». (رشاد).

وبسبب هذا الابتداع أخذا ابن سينا وأمثاله لفظ «الأفول» بمعنى الإمكان، كما قال في «إشاراته»[١]:

(قال قوم: إن هذا الشي المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه، لكن[٢] إذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجباً، وتلوت قوله تعالى: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ﴿٧٦﴾﴾ [الأنعام:٧٦] فإنَّ الهُوَّى في حظيرة الإمكان أُفُولُ ما) فهذا قوله./ ١/ ٣١٤

ومن المعلوم بالضرورة من لغة العرب: أنهم لا يسمعون كل مخلوق موجود آفلاً، ولا كل موجود بغيره آفلاً، ولا كل موجود يجب وجوده بغيره لا بنفسه آفلاً، ولا ما كان من هذه المعاني التي يعنيها هؤلاء بلفظ الإمكان، بل هذا أعظم افتراء على القرآن واللغة من تسمية كل متحرك آفلاً، ولو كان الخليل أراد بقوله: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ﴿٧٦﴾﴾ [الأنعام:٧٦] هذا المعنى، لم ينتظر مغيب الكوكب والشمس والقمر؛ ففسادُ قول هؤلاء المتفلسفة في الاستدلال بالآية أظهرُ من فساد قول أولئك.

وأعجب من هذا قول من قال في تفسيره: «إن هذا قول المحققين[٣]».

واستعارته لفظ: «الهوىّ، والحظيرة» لا يوجب تبديل اللغة المعروفة في معنى الأفول، فإن وضَع هو لنفسه وضعاً آخر، فليس له أن يتلو عليه كتاب الله تعالى فيبدله أو يحرفه.

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» (٣/ ٥٣١-٥٣٢) (ط.المعارف) (١٩٥٨).

(٢) الإشارات: لكنك.

(٣) يقول الرازي في تفسيره «مفاتيح الغيب» (١٣/ ٥٢): (وأيضاً قال بعض المحققين: الهُوِيُّ، في حظيرة الإمكان أفول..). (رشاد).

وقد ابتدعت القرامطة الباطنية تفسيراً آخر، كما ذكره أبو حامد في بعض مصنفاته، كمشكاة الأنوار وغيرها: أن الكواكب والشمس والقمر: هي النفس، والعقل الفعّال، والعقل الأول، ونحو ذلك[1].

وشبهتهم في ذلك: أن إبراهيم ﷺ أجلُّ من أن يقول لمثل هذه الكواكب: إنه رب العالمين، بخلاف ما ادَّعَوْه من النفس، ومن العقل الفعَّال الذي يزعمون أنه رب كل ما تحت فلك القمر، والعقل الأول الذي يزعمون أنه مبدع العالم كله./ ١/ ٣١٥

وقول هؤلاء -وإن كان معلوم الفساد بالضرورة من دين الإسلام- فابتداعُ أولئك طرق مثل هؤلاء على هذا الإلحاد[2].

ومن المعلوم بالاضطرار من لغة العرب: أن هذه المعاني ليست هي المفهوم من لفظ الكوكب والقمر والشمس.

وأيضاً فلو قُدِّر أن ذلك يسمى كوكباً وقمراً وشمساً بنوع من التجوّز: فهذا غايته أن يسوّغ للإنسان أن يستعمل اللفظ في ذلك، لكنه لا يمكنه أن يدَّعى أن أهل اللغة التي نزل بها القرآن كانوا يريدون هذا بهذا، والقرآن نزل بلغة الذين خاطبهم الرسول ﷺ، فليس لأحد أن يستعمل ألفاظه في معان بنوع من التشبيه والاستعارة، ثم يحمل كلام من تقدمه على هذا الوضع الذي أحدثه هو.

---

(١) انظر «مشكاة الأنوار» (ص٦٧-٦٨)، تحقيق الدكتور أبي العلا عفيفي، الدار القومية (١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م)، وانظر «مفاتيح الغيب» (١٣/ ٥٥)، وسيورد ابن تيمية نص كلام الغزالي فيما بعد في كتابنا هذا. (رشاد).

(٢) كذا في جميع النسخ ولعل الصواب: فابتداع أولئك طرف مثل هؤلاء فيه موافقة لهم على هذا الإلحاد. (رشاد).

وأيضاً فإنه قال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا﴾ [الأنعام:٧٦]، فذكَره منكَّراً: لأن الكواكب كثيرة، ثم قال: ﴿فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ﴾ [الأنعام:٧٧]، ﴿فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ﴾ [الأنعام:٧٨]، بصيغة التعريف لكي يبين أن المراد القمر المعروف والشمس المعروفة، وهذا صريح بأن الكواكب متعددة، وأن المراد واحد منها، وأن الشمس والقمر هما هذان المعروفان.

وأيضاً فإنه قال: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ ۝٧٦﴾ والأفول: هو المغيب والاحتجاب، فإن أريد بذلك المغيب عن الأبصار الظاهرة فما يدَّعونه من العقل والنفس لا يزال محتجباً عن الأبصار لا يُرى بحال، بل وكذلك واجب الوجود عندهم لا يُرى بالأبصار بحال، بل تمتنع رؤيته بالأبصار عندهم./ ٣١٦/١

وإن أراد المغيب عن بصائر القلوب: فهذا أمر نسبي إضافي، فيمكن أن تكون تارة حاضرة في القلب وتارة غائبة عنه، كما يمكن مثل ذلك في واجب الوجود، فالأفول أمر يعود إلى حال العارف بها، لا يكسبها صفة نقص ولا كمال، ولا فرق في ذلك بينها وبين غيرها.

وأيضاً فالعقولُ عندهم عشرة والنفوس تسعة بعدد الأفلاك.

فلو ذُكر القمر والشمس فقط لكانت شبهتهم أقوى، حيث يقولون: نور القمر مستفاد من نور الشمس، كما أن النفس متولِّدة عن العقل، مع ما في ذلك -لو ذكروه- من الفساد، أما مع ذكر كوكب من الكواكب فقولهم هذا من أظهر الأقوال للقرامطة الباطنية فساداً، لما في ذلك من عدم الشبه والمناسبة التي تسوغ في اللغة إرادة مثل هذا.

والكلام على فساد هذا طويل ليس هذا موضعه. ولولا أن هذا وأمثاله هو من أسباب ضلال كثير من الداخلين في العلم والعبادة، إذ صاحب كتاب «مشكاة الأنوار» إنما بنى

كلامه على أصول هؤلاء الملاحدة، وجعل ما يفيض على النفوس من المعارف من جنس خطاب الله عز وجل لموسى بن عمران النبي ﷺ، كما تقوله القرامطة الباطنية ونحوهم من المتفلسفة، وجعل «خلع النعلين» الذي خُوطب به موسى صلوات الله عليه وسلامه إشارة إلى ترك الدنيا/ والآخرة، وإن كان قد يقرر خلع النعلين حقيقة، لكن جعل هذا إشارة إلى أن من خلع الدنيا والآخرة فقد حصل له ذلك الخطاب الإلهي[1].

١/٣١٧

وهو من جنس قول من يقول: إن النبوة مكتسبة، ولهذا كان أكابر هؤلاء يطمعون في النبوة، فكان السهروردي المقتول[2] يقول: لا أموت حتى يُقال لي: «قم فأنذر»، وكان ابن سبعين يقول: لقد زَرَبَ ابن آمنة حيث قال: «لا نبيّ بعدي»، ولما جعل خلع النعلين إشارة إلى ذلك، أخذ ذلك ابن قسي ونحوه ووضع كتابه في «خلع النعلين»[3]، واقتباس النور من موضع القدمين من مثل هذا الكلام.

ومن هنا دخل أهل الإلحاد من أهل الحلول والوحدة والاتحاد، حتى آل الأمر بهم إلى أن جعلوا وجود المخلوقات عين وجود الخالق سبحانه وتعالى، كما فعل صاحب «الفصوص» ابن عربي وابن سبعين وأمثالهما من الملاحدة المتسبين إلى التصوف والتحقيق.

---

(١) انظر «مشكاة الأنوار» (ص٦٥-٧٠)، ثم انظر قول الغزالي، (ص٧٣): (لا تظنن من هذا الانموذج وطريق ضرب المثال رخصة مني في رفع الظواهر واعتقاداً في إبطالها حتى أقول مثلاً: لم يكن مع موسى نعلان، ولم يسمع الخطاب بقوله: ﴿اخلع نعليك﴾..). (رشاد).

(٢) قتله الناصر صلاح الدين لكفره وإلحاده، ومع ذلك يعد بعض العلمانيين أن هذهِ الأفعال أضرت بسمعة صلاح الدين، أقول بل هي ترفع من شأن الناصر فإن هؤلاء ملاحدة.

(٣) سبقت ترجمته (ص١٦٣، ت٣)، وقد طبع كتاب «خلع النعلين» أخيراً في بيروت. (رشاد).

وهم من جنس الملاحدة المنتسبين إلى التشيع، لكن تظاهر هؤلاء من أقوال شيوخ الصوفية وأهل المعرفة بما التبس به حالهم على كثير من أهل العلم المنتسبين إلى العلم والدين بخلاف أولئك الذين، تظاهروا بمذهب التشيع، فإن نفور الجمهور/ عن ٣١٨/١ مذهب الرافضة مما نَفَّر الجمهور عن مثل هؤلاء، بخلاف جنس أهل الفقر والزهد ومن يدخل في ذلك من متكلم ومتصوف وفقير وناسك وغير هؤلاء، فإنهم لمشاركتهم الجمهور في الانتساب إلى السنة والجماعة، يخفى من إلحاد الملحد الداخل فيهم ما لا يخفى من إلحاد ملاحدة الشيعة، وإن كان إلحاد الملحد منهم أحيانا قد يكون أعظم كما حدثني نقيبُ الأشراف أنه قال للعفيف التلمساني: أنت نُصَيْري، فقال: نُصَيْر جزء مني. والكلام على بسط هذا له موضع آخر غير هذا.

فإن قيل: فهب أن تقديم الشرع عليها لا يكون قدحا في أصله، لكنه يكون تقديماً له على أدلة عقلية، فلا بد من بيان الموجب لتقديم الشرع.

قيل: الجواب من وجوه:

أحدها: أن المقصود هنا بيان أن تقديم الشرع على ما عارضه من مثل هذه العقليات المحدثة في الإسلام، ليس تقديماً له على أصله الذي يتوقف العلم بصحة الشرع عليه، وقد حصل، فإن إنما ذكرنا في هذا المقام بيان بطلان من يزعم أنه يقدم العقل على الشرع المعارض له، وذكرنا أن الواجب تقديم ما قام الدليل على صحته مطلقاً.

الجواب الثاني: أن نقول: الشرع قول المعصوم الذي قام الدليل على صحته وهذه الطرق لم يقم دليل على صحتها، فلا يُعارَض ما عُلِمت صحته بما لم تُعْلم صحته.

الجواب الثالث: أن نقول: بل هذه الطرق المعارضة للشرع كلها باطلة في العقل، وصحة الشرع مبنية على إبطالها لا على صحتها، فهي باطلة بالعقل وبالشرع،/ والقائل ٣١٩/١

بها مخالف للعقل والشرع من جنس أهل النار الذين قالوا: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الملك:١٠]، وهكذا شأن جميع البدع المخالفة لنصوص الأنبياء، فإنها مخالفة للسمع والعقل، فكيف ببدع الجهمية المعطلة التي هي في الأصل من كلام المكذبين للرسل!

والكلام على إبطال هذه الوجوه على التفصيل، وأن الشرع لا يتم إلا بإبطالها، مبسوط في غير هذا الموضع، لكن نحن نشير إلى ذلك في تمام هذا الكلام، فنقول:

الوجه التاسع عشر

[بطلان الاستدلال بحدوث الحركات والأعراض:]

أن هذه المعارضات مبنية على التركيب، وقد تقدمت الإشارة إلى بطلانه، وأما الاستدلال بحدوث الحركات والأعراض فنقول: قد أورد عليهم الفلاسفة سؤالهم المشهور، وجوابهم عنه على أصلهم مما يقول جمهور العقلاء إنه معلوم الفساد بالضرورة.

وذلك أنهم قالوا لهم: إذا كانت الأفعال جميعها حادثة بعد أن لم تكن، فالمحدث لذلك إما أن يكون صدر عنه بسبب حادث يقتضي الحدوث، وإما أن لا يكون، فإن لم يكن صدر عنه سبب حادث يقتضي الحدوث لزم ترجيح الممكن بلا مرجح، وهو ممتنع في البديهة وإن حدث عنه سبب فالقول في حدوث ذلك السبب كالقول في حدوث غيره، ويلزم التسلسل الممتنع باتفاق العقلاء بخلاف التسلسل المتنازع فيه،/ مع أن كلا النوعين باطل عند هؤلاء المتكلمين، فهم مضطرون في هذا الدليل إلى الترجيح بلا مرجح تام، أو إلى القول بالتسلسل والدور، وكلاهما ممتنع عندهم. ١/ ٣٢٠

ومما ينبغي أن يعرف أن التسلسل الممتنع في هذا المكان ليس هو التسلسل المتنازع في جوازه، بل هو مما اتفق العقلاء على امتناعه. فإنه إذا قيل: إنه إذا قدّر أنه لم يكن يحدث

شيئا قط ثم حدث حادث، فإما أن يحدث بسبب حادث أو بلا سبب حادث، فإن حدث بسبب حادث فالقول فيه كالقول في الأول، وإن حدث بغير سبب حادث لزم الترجيح بلا مرجح، فالناس كلهم متفقون على أنه إذا قُدِّر أنه صار فاعلا بعد أن لم يكن، لم يحدث إلا بسبب حادث، وأن القول في كل ما يحدث قول واحد.

وإذا قال القائل: فلم يحدث الحادث إلا بسبب حادث، ثم زعم أن الحادث الأول يحدث بغير سبب حادث فقد تناقض، فإن قوله: «لا يحدث حادث» قول عام، فإذا جوز أن يحدث حادث بلا سبب فقد تناقض، ويسمى تسلسلاً.

ولفظ «التسلسل» يراد به التسلسل في العلل والفاعلين والمؤثرات: بأن يكون للفاعل فاعل، وللفاعل فاعل إلى ما لا نهاية له، وهذا متفق على امتناعه بين العقلاء.

والثاني: التسلسل في الآثار: بأن يكون الحادث الثاني موقوفاً على حادث قبله، وذلك الحادث موقوف على حادث قبل ذلك، وهلمَّ جرًّا، فهذا في جوازه قولان مشهوران للعقلاء، وأئمة السنة والحديث -مع كثير من النظَّار أهل الكلام والفلاسفة- يجوزون ذلك وكثير من النظار وغيرهم يحيلون ذلك./ ١/٣٢١

وأما إذا قيل: «لا يحدث حادث قط حتى يحدث حادث فهذا ممتنع باتفاق العقلاء وصريح العقل، وقد يسمى هذا دَوْراً، فإنه إذا قيل: «لا يحدث شيء حتى يحدث شيء» كان هذا دَوْراً؛ فإن وجود جنس الحادث، موقوف على وجود جنس الحادث وكونه سبحانه لم يزل مؤثراً يُراد به مؤثراً في كل شيء، وهذا لا يقوله عاقل، لكنه لازم حجة الفلاسفة، ويُراد به لم يزل مؤثراً في شيء معين، ويراد به لم يزل مؤثراً في شيء بعد شيء، وهو موجب الأدلة العقلية التي توافق الأدلة السمعية.

ولما أجاب بعضهم بأن المرجِّح هو القدرة أو الإرادة القديمة أو العلم القديم أو إمكان الحدوث ونحو ذلك، قالوا لهم في الجواب: هذه الأمور إن لم يحدث بسببها سبب

حادث لزم الترجيح بلا مرجِّح، وإن حدث سبب حادث، فالكلام في حدوثه كالكلام في حدوث ما حدث به.

وعدل آخرون إلى الإلزام فقالوا: هذا يقتضي أن لا يحدث في العالم حادث، والحس يكذبه، فقالوا لهم: إنما يلزم هذا إذا كان التسلسل باطلاً، وأنتم تقولون بإبطاله، وأما نحن فلا نقول بأبطاله، وإذا كان الحدوث موقوفاً على حوادث متجددة زال هذا المحذور.

والتسلسل نوعان: تسلسل في العلل، وقد اتفق العلماء على إبطاله، وأما التسلسل في الشروط ففيه قولان مشهوران للعقلاء./ ١/ ٣٢٢

وتنازع هؤلاء: هل الإلزام لهم صحيح أم لا؟ وبتقدير كون الإلزام صحيحاً ليس فيه حل للشبهة، وإذا لم تنحل كانت حجة على الفريقين، وكان القول بموجبها لازماً، واعتبر ذلك بما ذكره أبو عبدالله الرازي في أشهر كتبه، وهو كتاب «الأربعين» وما اعترض عليه به صاحبُ «لباب الأربعين» أبو الثناء محمود الأرْمَوي[1]، وجوابه هو عنها، فإن الرازى ذكرها، وذكر أجوبة الناس عنها وبيَّن فسادها، ثم أجاب هو بالإلزام، مع أنه في مواضع أخر يجيب عنها بالأجوبة التي بيَّن فسادها في هذا الموضع.

قال في حجتهم: (جميع الممكنات مستندة إلى واجب الوجود، فكل ما لا بد منه في مؤثريته، إن لم يكن حاصلاً في الأزل، فحدوثه إن لم يتوقف على مؤثر وُجِد الممكن لا عن مؤثر، وإن توقف عاد الكلام فيه وتسلسل، وإن كان حاصلاً: فإن وجب حصول

---

(١) هو أبو الثناء سراج الدين محمود بن أبي بكر أحمد الأرموي، صاحب «التحصيل»، مختصر «المحصول في أصول الفقه»، و«اللباب»، مختصر «الأربعين في أصول الدين»، و«البيان»، و«المطالع»، في المنطق و«شرح الوجيز في الفتنة للرافعي»، وكان الأرموي شافعياً، قرأ بالموصل على كمال الدين بن يونس، وولد الأرموي بأرمية من بلاد أذربيجان سنة (٥٩٤هـ)، وتوفي بمدينة «قونية» سنة (٦٨٢هـ).

الأثر معه لزم دوامه لدوامه، وإن لم يجب أمكن حصول الأثر معه تارة وعدمه أخرى، فيرجح أحدهما على الآخر، وإن لم يتوقف على أمر وقع الممكن بلا مرجح، وإن توقف لزم خلاف الفرض)[١]./ ١/ ٣٢٣

ثم قال[٢]: (أجاب المتكلمون بوجوه: الأول[٣]: أنه إنما أحدث[٤] العالم في ذلك الوقت لأن الإرادة لذاتها اقتضت التعلق بإيجاده في ذلك الوقت).

قلت: هذا جواب جمهور الصفاتية الكلامية[٥] كابن كُلاَّب والأشعري وأصحابهما، وبه يجيب القاضي أبو بكر، وأبو المعالي، والتميميون من أصحاب أحمد، والقاضي أبو يعلى، وابن عقيل، وابن الزاغوني[٦] وأمثالهم، وبه أجاب الغزالي في «تهافت الفلاسفة»، وزيَّفه عليه ابن رشد الحفيد[٧]، وبه أجاب الآمدي، وبه أجاب الرازي في بعض المواضع.

---

(١) أي الأرموي في كتابه «لباب الأربعين» (ومنه نسخة مصورة في معهد المخطوطات بالجامعة العربية، رقم ٢٠١ توحيد)، وقد لخص فيه الأرموي كلام الرازي ثم علق عليه، وسأقابل الكلام التالي عليه. (رشاد).

«لباب الأربعين» (ص١٦): فترجح أحدهما على الآخر إن لم يتوقف على أمر وقع الممكن لا لمرجح.

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة، لباب (ص١٦).

(٣) لباب: فا.

(٤) لباب: حدث.

(٥) ر، ص، ط: الكلابية.

(٦) هو علي بن عبيد الله بن نصر بن السري، أبو الحسن بن الزاغوني، وقد اختلف في اسمه، (٤٥٥-٥٢٧هـ) من علماء الحنابلة.

(٧) في هامش (ص)، (ط) كتب هذا التعليق: (وتزييفه واضح لأنه مأخوذ من أول الأجوبة الذي أجاب عليه الفلاسفة بما سلف آنفاً، كذا بخط الأمير. قلت: وهو مأخوذ من أول جواب وقد زيف). (رشاد).

قال[١]: (الجواب الثاني للمتكلمين[٢]: أنها اقتضت التعلق به في ذلك الوقت لتعلق العلم به[٣]).

قلت: هذا الجواب ذكره طائفة من الأشعرية، ومن الناس من يجعل المرجح مجموع العلم والإرادة والقدرة، كما ذكره الشهرستاني، ويمكن أن يجعل هذا جواباً آخر.

قال[٤]: (الجواب الثالث[٥]: لعل هناك[٦] حكمة خفية لأجلها أحدث في ذلك الوقت)./ ١/ ٣٢٤

قلت: هذا الجواب يجيب به من قد يعلل الأفعال، كما هو مذهب المعتزلة والكرَّامية وغيرهم، وقد يوافق المعتزلة ابن عقيل ونحوه، كما قد يوافق الكرَّامية في تعليلهم القاضي أبو خازم ابن القاضي أبي يعلى[٧] وغيره.

قال[٨]: (الجواب الرابع[٩]: أن الأزلية مانعة من الإحداث لما سبق.

الجواب الخامس[١٠]: أنه لم يكن ممكنا قبله، ثم صار ممكناً فيه).

قلت: هذان الجوابان أو أحدهما ذكرهما غير واحد من أهل الكلام المعتزلة والأشعرية وغيرهم، كالشهرستاني وغيره، وهذا جواب الرازي في بعض المواضع.

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة، لباب (ص١٦).

(٢) لباب: ب.

(٣) لباب: .. العلم به بإيجاده في ذلك الوقت.

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة، لباب (ص١٦).

(٥) لباب: ج.

(٦) لباب: هنا.

(٧) في جميع النسخ: أبو حازم، وصوابه أبو خازم، ونص ابن رجب بقوله: بالخاء والزاي المعجمتين، وهو محمد بن محمد بن الحسين بن الفراء المتوفى سنة (٥٢٧هـ).

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة، لباب (ص١٦).

(٩) لباب: د.

(١٠) لباب: هـ.

قال[1]: «الجواب السادس[2]: أن القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح[3] كالهارب من السبع إذا عرض له طريقان متساويان، والعطشان إذا وجد قدحين متساويين».

قلت: هذا جواب أكثر الجهمية المعتزلة، وبه أجاب الرازي في «نهاية العقول» فإنه قال في كتابه المعروف بنهاية العقول -وهو عنده أجل ما صنفه في الكلام- قال[4]: (**قوله: في المعارضة الأولى جميع جهات مؤثرية الباري عز وجل لا بد[5] وأن يكون حاصلا في الأزل، ويلزم من ذلك امتناع تخلف العالم عن الباري عز وجل.**/ ١/ ٣٢٥

قلنا: هذا إنما يلزم إذا كان موجباً بالذات، أما إذا كان قادراً فلا.

قوله: القادر لما أمكنه أن يفعل في وقت، وأن يفعل قبله وبعده، توقفت فاعليته على مرجّح.

قلنا: المعتمد في دفع ذلك ليس إلا أن يقال: القادر لا يتوقف في فعله لأحد مقدورَيْه دون الآخر على مرجح.

قوله: إذا جاز استغناء الممكن هنا[6] عن المرجح فليجز في سائر المواضع ويلزم منه نفي الصانع.

قلنا: قد ذكرنا أن بديهة العقل فرقت في ذلك بين القادر وبين غيره، وما[7] اقتضت البديهة الفرق بينهما لا يمكن دفعه).

---

(١) لباب: ص١٦. (٢) لباب: و.

(٣) لباب: لا لمرجح.

(٤) في كتابه المخطوط «نهاية العقول» (١/ ٦٤) توحيد ٧٤٨) =(١/ ظ٦٣-ص٦٤) طلعت علم الكلام (٥٦٥). (رشاد).

(٥) نهاية: .. الباري في العالم لابد.. (٦) نهاية: ها هنا.

(٧) نهاية: لما.

قلت: وهذا الجواب هو جواب معروف عن المعتزلة، وهو وأمثاله دائماً في كتبهم يضعِّفون هذا الجواب، ويحتجُّون على المعتزلة في مسألة خلق الأفعال وغيرها بهذه الحجة، وهو أنه لا يتصور ترجيح الممكن، لا من قادر ولا من غيره، إلا بمرجح يجب عنده وجود الأثر.

فهؤلاء إذا ناظروا الفلاسفة في مسأله «حدوث العالم» لم يجيبوهم إلا بجواب المعتزلة، وهم دائماً إذا ناظروا المعتزلة في مسائل القدر يحتجون عليهم بهذه الحجة التي احتجت بها الفلاسفة، فإن كانت هذه الحجة صحيحة بطل احتجاجهم على المعتزلة، وإن كانت باطلة بطل جوابهم للفلاسفة.

وهذا غالب على المتفلسفة والمتكلمين المخالفين للكتاب والسنة تجدهم دائماً يتناقضون، فيحتجون بالحجة التي يزعمون أنها برهان باهر، ثم في موضع آخر يقولون: إن بديهة العقل يُعلم بها فساد هذه الحجة./ ٣٢٦/١

[آراء المتكلمين في إرادة الله تعالى:]

وهو لما احتج في «المحصول» على إثبات الجبر، وأن إثباته يمنع القول بالتحسين والتقبيح العقلي ذكر هذه الحجة، وقال: (**فثبت بهذا البرهان الباهر أن هذه الحوادث إما أن تحدث -يعنى من العبد القادر- على سبيل الاضطرار أو على سبيل الاتفاق**).

وقال أيضاً في تقريرها ههنا[1]: (العمدة في إثبات الصانع احتياج الممكن إلى المؤثر، فلو جوَّزنا ممكناً يترجّح[2] أحد طرفيه على الآخر بلا مرجّح[3]، لم يمكنّا أن نحكم لشيء[4] من الممكنات باحتياجه إلى المؤثر، وذلك يسد باب إثبات الصانع).

---

(١) يقصد بذلك كتاب «نهاية العقول» وهذا النص موجود في ظهر (ص٤٨ جـ١).

(٢) في مخطوطة نهاية العقول: ترجح.

(٣) نهاية: من غير مرجح. (٤) نهاية: في شيء.

قال[١]: (وأما الهارب من السبع إذا عنَّ له طريقان، فإنا[٢] نمنع تساويهما من كل الوجوه وإن ساعدنا[٣] عليه، ولكن الهارب من السبع[٤] يعتقد ترجح أحدهما على الآخر من بعض الوجوه، أو يصير غافلاً عن أحدهما، فأما لو اعتقد الهارب تساويهما من كل الوجوه، فإنه يستحيل منه والحال[٥] هذه أن يسلك أحدهما. والدليل على أن الأمر كذلك أن الإنسان إذا تعارضت دواعيه إلى الحركات المتضادة فإنه يتوقف في كل موضع، لا يمكنه أن يترك[٦] إلا عند حصول المرجح[٧])./ ٣٢٧/١

وكما قال من جعل المرجح هو الإرادة: إن الإرادة اقتضت ترجيح ذلك المقدور على غيره، ولا يمكن أن يقال: الإرادة لماذا رجحت ذلك الشيء على غيره؟ لأنها لو رجحت غيره عليه كان هذا السؤال عائداً، وعلى هذا التقدير يلزم أن كون الإرادة مرجحة معلل بعلة أخرى، وذلك محال، لأن كون الإرادة مرجحة صفة نفسية لها، كما أن كون العلم بحيث يُعلم به المعلوم صفة نفسية له، وذلك أمر ذاتي له، ولما استحال تعليل الصفات الذاتية استحال تعليل كون الإرادة مرجحة.

قال[٨]: (وهذا الجواب باطل أيضاً؛ لأنا لا نعلل أصل كون الإرادة مرجِّحة؛ وإنما نعلل كونها مرجَّحة لهذا الشيء على ضده، ولا يلزم من تعليل خصوص المرجحية،

---

(١) الكلام متصل بما قبله.

(٢) وفي نهاية: فأما أن.

(٣) في نهاية (ص٤٩).

(٣) من السبع: ليست في «نهاية».

(٥) نهاية: والحالة.

(٦) «نهاية» كتبت العبارة كما يلي: في ذلك الموضع ولا يمكنه أن يتحرك.

(٧) هنا ينتهي نص نهاية العقول وما يلي من كلام ابن تيمية.

(٨) ما يلي من الكلام وهو في نهاية العقول ويتصل بآخر كلامه في النص السابق وجاء في «نهاية» كما يلي: وأما الجواب الثاني فهو باطل أيضاً لأننا لا نعلل.. الخ.

تعليل أصل المرجحية، ألا ترى أن الممكن لما دار بين الوجود والعدم فإنا نحكم أنه[١] لا يترجّح، أحد طرفيه[٢] إلا بمرجح ولا يكون تعليل ذلك تعليلاً لأصل كونه ممكناً، فكذلك[٣] ههنا).

قلت: نظير هذا قول من يقول من القدرية المعتزلة والشيعة ونحوهم: «إن الله تعالى جعل العبد مختاراً، وخلقه مختاراً، إن شاء اختار هذا الفعل، وإن شاء اختار هذا الفعل، فهو يختار أحدهما باختياره».

فيقال لهم: هو جعله أهلاً للاختيار، وقابلاً للاختيار، وجائزاً منه الاختيار، وممكناً منه الاختيار، ونحو ذلك، أو جعله مختاراً لهذا الفعل على هذا؟/ ١/٣٢٨

فإن قالوا بالأول:

قيل لهم: فوجود اختيار هذا الفعل دون هذا لابد له من سبب، وإذا كان العبد قابلاً لهذا ولهذا، فوجود أحد الاختيارين دون الآخر لا بد له من سبب أوجبه.

وإن قالوا بالثاني اعترفوا بالحق، وأن ما فيه من اختيار الفعل المعيَّن هو من الله تعالى: كما قال سبحانه: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ ۝٢٨ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٢٩﴾ [التكوير:٢٨-٢٩].

ولهذا إذا حُقِّق القول عليهم وقيل لهم: فهذا الاختيار الحادث الذي كان به هذا الفعل، وهو إرادة العبد الحادثة، مَنْ المحدث لها؟

---

(١) نهاية: بأنه.

(٢) نهاية: أحد طرفيه على الآخر.

(٣) نهاية: فكذا.

قالوا: الإرادة لا تعلل.

فقلت لمن قال لي ذلك منهم: تعنى بقولك: «لا تعلل» بالعلة الغائية، أي لا تعلم غايتها، أو لا تعلل بالعلة الفاعلية، فلا يكون لها محدث أحدثها؟

أما الأول فليس الكلام فيه هنا، مع أنه هو يقول بتعليلها بذلك، وأما الثاني فإنه معلوم الفساد بالضرورة، فإنه من جوَّز في بعض الحوادث أن تحدث بلا فاعل أحدثها لزمه ذلك في غيره من الحوادث، وهذا المقام حار فيه هؤلاء المتكلمون.

فالمعتزلة القدريّة: إما أن ينفوا إرادة الرب تعالى، وإما أن يقولوا بإرادة أحدثها في غير محل بلا إرادة، كما يقوله البصريون منهم وهم أقرب إلى الحق من البغداديين منهم، وهم في هذا كما قيل فيهم: طافوا على أبواب المذاهب، وفازوا بأخس المطالب فإنهم التزموا عرضاً يحدث لا في محل، وحادثاً يحدث بلا إرادة، كما/ التزموا في إرادة العبد أنها ١/ ٣٢٩ تحدث بلا فاعل، فنفوا السبب الفاعل للإرادة، مع أنهم يثبتون لها العلة الغائية، ويقولون إنما أراد الإحسان إلى الخلق، ونحو ذلك.

والذين قابلوهم من الأشعرية ونحوهم، أثبتوا السبب الفاعل لإرادة العبد، وأثبتوا لله إرادة قديمة تتناول جميع الحوادث، لكن لم يثبتوا لها الحكمة المطلوبة والعاقبة المحمودة، فكان هؤلاء بمنزلة من أثبت العلة الفاعلية دون الغائية، وأولئك بمنزلة من أثبت العلة الغائية دون الفاعلية.

[آراء الفلاسفة:]

والمتفلسفة المشَّاؤون يدعون إثبات العلة الفاعلية والغائية، ويعللون ما في العالم من الحوادث بأسباب وَحِكَم. وهم عند التحقيق أعظم تناقضاً من أولئك المتكلمين، لا يثبتون لا علة فاعلية ولا غائية، بل حقيقة قولهم: أن الحوادث التي تحدث لا محدث لها؛ لأن العلة التامة القديمة مستلزمة لمعلولها، لا يمكن أن يحدث عنها شيء.

وحقيقة قولهم: إن أفعال الرب تعالى ليس فيها حكمة، ولا عاقبة محمودة، لأنهم ينفون الإرادة، ويقولون: ليس فاعلاً مختاراً، ومن نفي الإرادة كان نفيه للمراد المطلوب بها الذي هو الحكمة الغائية أولى وأحرى، ولهذا كان لهم من الاضطراب والتناقض في هذا الباب أعظم مما لطوائف أهل الملل، كما قد بسط في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا التنبيه على مجامع أقوال الطوائف الكبار، وما فيها من التناقض، وأن من عارض النصوص الإلهية بما يسميه عقليات: إنما يعارضها/ بمثل هذا الكلام الذي هو نهاية إقدامهم وغاية مرامهم، وهو نهاية عقولهم في دراية أصولهم.

١/ ٣٣٠

قال الرازي[١]: (قالت الفلاسفة: حاصل الكل اختيار أن كل ما لا بد منه في إيجاد العالم لم يكن حاصلا في الأزل لأنه جعل شرط الإيجاد أولاً: الوقت الذي تعلقت الإرادة بإيجاده فيه، وثانياً: الوقت الذي تعلق العلم به فيه، وثالثاً: الوقت المشتمل على الحكمة الخفية، ورابعاً: انقضاء الأزل، وخامساً: الوقت الذي يمكن فيه، وسادساً: ترجيح القادر، وشيء منها لم يوجد في الأزل، وقد أبطلنا هذا القسم).

ثم قال عن الفلاسفة[٢]: (**والجواب المفصل عن الأول من وجهين:**

أحدهما[٣]: أن إرادته إن لم تكن صالحة لتعلق إيجاده في سائر الأوقات كان موجباً بالذات، ولزم قدم العالم، وإن كانت صالحة فترجيح بعض الأوقات بالتعلق إن لم يتوقف على مرجِّح وقع الممكن لا لمرجِّح[٤]، وإن توقف عاد الكلام فيه، وتسلسل.

---

(١) في لباب الأربعين (ص١٦-ظ١٦).

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة، لباب الأربعين (ظ١٦).

(٣) لباب: فا.

(٤) لا لمرجح: كذا في س، لباب. وفي سائر النسخ: لا بمرجح.

والثاني[1]: أن تعلق إرادته بإيجاده إن لم يكن مشروطاً بوقتٍ ما لزم قدم المراد، وإن كان مشروطاً به كان ذلك الوقت حاضراً[2] في الأزل، وإلا عاد الكلام في كيفية إحداثه، وتسلسل.

وعن الثاني من وجهين:

الأول: أن العلم[3] تابع للمعلوم التابع للإرادة، فامتنع كون الإرادة تابعة للعلم[4]/ ١/ ٣٣١

الثاني: أن تعين المعلوم محال، فيمتنع عقلاً إحداثه في وقت علم عدم حدوثه فيه، وعدم إحداثه في وقت علم حدوثه فيه، وذلك يوجب كونه موجباً بالذات.

وعن الثالث من وجهين:

أحدهما: أن حدوث وقت تلك المصلحة إن كان لا لمحدث لزم نفي الصانع، وإن كان لمحدث عاد الكلام فيه.

وأيضاً فتلك المصلحة إن كانت حاصلة قبل ذلك الوقت لزم حدوثها قبله، وإلا فإن وجب حدوثها في ذلك الوقت جاز في غير ذلك، ولزم نفى الصانع. وإن لم يجب عاد الكلام في اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة، وتسلسل.

الثاني: أنه مع العلم بإشتمال ذلك الوقت على تلك المصلحة إن لم يمكنه الترك كان موجباً بالذات، وإن أمكنه وتوقف الفعل على مرجِّح تسلسل، وإلا وقع الممكن لا لمرجِّح.

---

(١) لباب: ب. (٢) لباب: حاصلاً.

(٣) لباب: وعن ب من وجهين فالعلم.

(٤) لباب: فامتنع كون الإرادة للمعلوم التابع للإرادة.

وعن الرابع من وجهين:

أحدهما: أن مسمى الأزل إن كان واجباً لذاته امتنع زواله، وإلا استند إلى واجب لذاته، ولزم المحذور.

والثاني: أن الأزل نفى محض، فامتنع كونه مانعاً من الإيجاد.

وعن الخامس من وجهين:

١/ ٣٣٢ أحدهما: أن انقلاب الممتنع لذاته ممكنا لذاته محال./

الثاني: أن الماهية لا يختلف قبولها للوجود أو لا قبولها، لكونه شاملاً[١] للأوقات.

وعن السادس من وجهين:

الأول[٢]: أنه لما استويا بالنسبة إليه كان وقوع أحدهما من غير مرجح اتفاقياً، وحينئذ يجوز في سائر الحوادث ذلك، ولزم نفى الصانع.

الثاني[٣]: أنه لما استويا بالنسبة إليه فترجُّحُ أحدهما إن لم يتوقف على نوع ترجيح منه كان وقوعه لا بإيقاعه، بل من غير سبب، ولزم نفي الصانع، وإن توقف عاد التقسيم فيه: أنه هل كان حاصلاً[٤] في الأزل أم لا؟

---

(١) لباب (ص١٧): ب: أن الماهية لا تختلف فقبولها للوجود أو لا قبولها له يكون شاملاً.

(٢) لباب: عن ومن وجهين فا.

(٣) لباب: ب.

(٤) لباب: هل كان ذلك حاصلاً.

وأما فصل الهارب والعطشان فإنا نعلم أنه ما لم يحصل لهما ميل إلى أحدهما لم يترجح).

قلت: هذه الوجوه بعضها حق لا حيلة فيه، وبعضها فيه كلام مبسوط في غير هذا الموضع، إذ المقصود هنا ذكر جواب الناس عن تلك الشبهة.

ثم قال الرازي[1]: **(والجواب أن هذا يقتضي[2] دوام المعلول الأول لوجوب دوام واجب الوجود، ودوام الثاني لدوام الأول، وهلم جرّا، وإنه ينفى الحدوث أصلاً).**

قال[3]: **(فإن قلت: واجب الوجود عامُّ الفَيْض، يتوقف حدوث الأثر عنه على حدوث استعدادات القَوَابل بسبب الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية، فكل حادث مسبوق بآخر لا إلى أول)./** ١/ ٣٣٣

قلت: حدوث العرض المعين لا بد له من سبب، فذلك السبب: إن كان حادثا عاد الكلام في سبب حدوثه، ولزم وجود أسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة، وهو محال. وإن كان قديما لم يلزم من قدم المؤثر قدم الأثر، فكذلك في كلية العالم.

[اعتراض الأرموي على الرازي:]

وقد اعترض الأرموي على هذا الجواب فقال:

«ولقائل أن يقول: إن عَنَيْتَ بالسبب السبب التام فحدوثه لا يدل على حدوث المسبِّب الفاعل، بل يدل إما على حدوثه أو حدوث بعض شرائطه، وإن عَنَيت به

---

(١) بعد الكلام السابق بصفحة ونصف تقريباً لباب (ص١٨).

(٢) لباب: أنه يقتضي.

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة.

السبب الفاعل لم يلزم من حدوث العرض المعين حدوثه، بل إما حدوثه أو حدوث بعض الشرائط، وحدوث الشرائط والمعدات الغير متناهية على التعاقب جائز عندكم».

قال: (**بل الجواب الباهر عنه: أنه لا يلزم من ذلك قدم العالم الجسماني، لجواز أن يوجد في الأزل عقل أو نفس يصدر عنهما تصورات متعاقبة، كل واحد منها بعد ما يليه، حتى ينتهي إلى تصور خاص يكون شرطاً لفيضان العالم الجسماني عن المبدأ القديم**).

[رد ابن تيمية على الأرموي:]

١/ ٣٣٤ قلت: الإلزام الذي ألزمهم إياه الرازي صحيح متوجه، وهو الجواب الثاني الذي أجابهم به الغزالي في كتاب «التهافت».

وأما اعتراض الأرموي فجوابه: أنه إذا كان التقدير أن العلة التامة مستلزمة لمعلولها، ومعلولها لازم لعلته: امتنع أن يحدث عنها شيء، فما حدث لا بد له من/ سبب تام، وحدوث السبب التام يستلزم حدوث سبب تام له، فيلزم وجود أسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة، وهو محال.

وأما قوله: (**إن عنيت بالسبب السبب التام فحدوثه لا يدل على حدوث السبب الفاعل، بل إما على حدوثه أو حدوث بعض شرائطه**).

فيقال له: هذا التقسيم صحيح إذا نظر إلى الحادث من حيث الجملة، وأما إذا نظر إلى حادث يمتنع حدوثه عن العلة التامة، فلا بد له من حدوث سبب تام.

وإذا قال القائل: (**الفاعل القديم أحدثه لما حدث شرط حدوثه**).

قيل: الكلام في حدوث ذلك الشرط كالكلام في حدوث المشروط، فلا بد من حدوث أمر لا يكون حادثا عن العلة التامة؛ لأن العلة التامة القديمة يمتنع أن يحدث عنها شيء؛ فإنه يجب مقارنة معلولها لها في الأزل، والحادث ليس بمقارن لها في الأزل.

وإذا قيل: «حدث عنها بحدوث الاستعداد والشرائط».

قيل: الكلام في كل ما يقدر حدوثه عن علة تامة مستلزمة لمعلولها؛ فإن حدوث حادث عن علة تامة مستلزمة لمعلولها محال. وهذا الإلزام صحيح لا محيد للفلاسفة عنه.

وإذا قالوا: «حدث عنها أمور متسلسلة واحد بعد واحد.

قيل لهم: الأمور المتسلسلة يمتنع أن تكون صادرة عن علة تامة؛ لأن العلة التامة القديمة تستلزم معلولها فتكون معها في الأزل، والحوادث المتسلسلة ليست معها في الأزل./ ١/ ٣٣٥

وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع، وبينا أن قولهم بحدوث الحوادث عن موجب تام أزلي لازم لهم في صريح العقل، سواء حدثت عنه بوسائط لازمة له أو بغير وسائط، وسواء سميت تلك الوسائط عقولاً ونفوساً أو غير ذلك، وسواء قيل: إن الصادر الأول عنه: العنصر، كما يقول بعضهم، أو قيل: بل هو العقل كما هو قول آخرين؛ فإن الوسائط اللازمة له قديمة معه، لا يحدث فيها شيء؛ إذ القول في حدوث ما يحدث فيها كالقول في غيره من الحوادث.

وقولهم: «إن حركات الفلك بسبب حدوث تصورات النفس وإراداتها المتعاقبة، مع حدوث تلك عن الواجب بنفسه بواسطة العقل اللازم له، أو بغير واسطة العقل، أو القول بحدوثها عن العقل، أو ما قالوا من هذا الجنس الذي يسندون فيه حدوث الحوادث إلى مؤثر قديم تام لم يحدث فيه شيء» -هو قول يتضمن أن الحوادث حدثت عن علة تامة لا يحدث فيها شيء. فإذا كان المؤثر التام الأزلي يجب أن يقارنه أثره امتنع حدوث شيء من الحوادث عن ذلك المؤثر التام الأزلي، سواء جعل ذلك شرطاً في

حدوث غيره أو لم يجعل، ومتى امتنع حدوث حادث عنه كان حدوث ما يدَّعونه من الاستعدادات والشرائط مفتقراً إلى سبب تام، فيلزم وجود علل ومعلولات لا تتناهى دفعة، كما ذكره الرازي، وهذا من جيد كلامه.

وأما الجواب الذي أجاب به الأُرْمَوَي وذكر أنه باهر: فهو منقول من كلام الرازي في «المطالب العالية» وغيرها، وهو منقوض بهذه المعارضة، مع أنه جواب/ بعضُه موافق لقول أهل الملل، وبعضه موافق لقول الفلاسفة الدهرية، فإنه مبنى على إثبات العقول والنفوس، وأنها ليست أجساماً، وكونها قديمة أزلي لازمة لذات الله تعالى. وهذه الأقوال ليست من أقوال أهل الملل، بل هي أقوال باطلة، كما قد بُسط في غير هذا الموضع؛ وبُيِّن أن ما يدعونه من المجردات إنما ثبوتها في الأذهان لا في الأعيان. ١/٣٣٦

وإنما أجاب الأُرْمَوي بهذا الجواب لأن هؤلاء المتأخرين -كالشهرستاني والرازي والآمدي- زعموا أن ما ادعاه هؤلاء المتفلسفة من إثبات عقول ونفوس مجردة لا دليل للمتكلمين على نفيه؛ وأن دليلهم على حدوث الأجسام لا يتضمن الدلالة على حدوث هذه المجردات.

وهذا قول باطل، بل أئمة الكلام صرحوا بأن انتفاء هذه المجردات، وبطلان دعوى وجود ممكن ليس جسماً ولا قائما بجسم: مما يعلم انتفاؤه بضرورة العقل، كما ذكر ذلك الأستاذ أبو المعالي وغيره بل قال طوائف من أهل النظر: إن الموجود منحصر في هذين النوعين، وإن ذلك معلوم بضرورة العقل. وقد بُسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا: أن هذا الجواب الذي ذكره الأرموي مبنى على هذا الأصل.

ومضمونه: أن الرب تعالى موجب بالذات للعقول والنفوس الأزلية اللازمة لذاته لا فاعلٌ لها بمشيئته وقدرته، وهم يفسرون العقول بالملائكة، فتكون الملائكة قديمة أزلية، متولدة عن الله تعالى، لازمة لذاته./ ١/٣٣٧

وهذا شر من قول القائلين بأن الملائكة بنات الله، وهو موافقة للدهرية على العلة والمعلول، لكن النزاع بينهم في حدوث العالم الجسماني، لكنه في الجملة يُبطل احتجاجهم على أن السماوات قديمة أزلية، فهو قطع لنصف شرهم.

وهذا الجواب مبنى أيضاً على جواز التسلسل في الحوادث التي هي آثار، والقول بجواز حوادث لا أول لها، وهذا أحد قولي النظار، وهو اختيار الأُرْمَوي، وبه اعترض على الرازي في غير موضع، وبه اعترض الأرموي على جواب الرازي عن حجة التأثير، التي مبناها على أن التأثير الذي يدخل فيه الخلق والإبداع؛ هل هو أمر وجودي، أو أمر عدمي؟ وهل الخلق هو المخلوق، أو غير المخلوق؟

وفيها قولان مشهوران للناس، والجمهور على أن الخلق ليس هو المخلوق، وهو قول أكثر العلماء من أصحاب أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد، وهو قول أكثر أهل الكلام، مثل طوائف من المعتزلة والمرجئة والشيعة، وهو قول الكرَّامية وغيرهم، وهو مذهب الصوفية؛ ذكره صاحب «التعرف في مذاهب التصوف» المعروف بالكلاباذي[1]، وهو قول أكثر قدماء الفلاسفة وطائفة من متأخريهم./ ١/٣٣٨

وطائفة قالت: الخلُق هو المخلوق، وهو قول كثير من المعتزلة، وقول الكُلاَّبية كالأشعري وأصحابه، ومن وافقهم من أصحاب الشافعي وأحمد ومالك وغيرهم.

---

(١) س: بأبي بكر الكلاباذي.

وهو أبو بكر محمد بن إسحاق ويقال ابن إبراهيم البخاري الكلاباذي المتوفى سنة (٣٨٠هـ)، صاحب كتاب «التعرف لمذهب أهل التصوف»، وقد نشره الأستاذ آرثر جون آر برى، ثم نشر بتحقيق د.عبدالحليم محمود والأستاذ طه سرور، ط. عيسى الحلبي، (١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م)، وانظر عنه: «الأعلام» (٦/ ١٨٤). (رشاد).

والمقصود هنا: أنهم لما احتجوا على قدم العالم بأن كون الواجب مؤثراً في العالم غير ذاتيهما، لإمكان تعقلهما مع الذهول عنه، ولأن كونه مؤثراً معلوم دون حقيقته، ولأن المؤثرية نسبة بينهما؛ فهي متأخرة ومغايرة.

قال: (**وليس التأثير أمراً سلبياً، لأنه نقيض قولنا: ليس بمؤثر، فذلك الوجودي إن كان حادثاً افتقر إلى مؤثر، وكانت مؤثريته زائدة، ولزم التسلسل؛ وإن كان قديماً -وهو صفة إضافية لا يعقل تحققها مع المضافين- فيلزم قدمهما**).

أجاب الرازي: (**بأن المؤثرية ليست صفة ثبوتية زائدة على الذات، وإلا كانت مفتقرة إلى المؤثر، فتكون مؤثريته زائدة، ويتسلسل**).

قلت: وهذا الجواب هو على قول من يقول: إن الخلق هو المخلوق، وإنه ليس الفعل والإبداع والخلق إلا مجرد وقوع المفعول المنفصل عنه من غير زيادة أمر وجودي أصلاً.

فقال الأرموي: (ولقائل أن يقول: التسلسل ههنا واقع في الآثار، لأن المؤثرية صفة إضافية يتوقف تعقلها على المؤثر والأثر، فتكون متأخرة على الأثر، فاقتضت مؤثرية أخرى بعد الأثر، حتى يكون بعد كل مؤثرية مؤثرية).

١/ ٣٣٩ قال: (**والمنكر هو التسلسل في المؤثرات**)./

قال[1]: (**بل الجواب عنه: أن الصفة الإضافية العارضة للشيء بالنسبة إلى غيره لا تتوقف إلا على وجود معروضها**[1]**؛ فإن التقدم صفة إضافية عارضة للشيء بالنسبة إلى المتأخر عنه ولو بأزمنة كثيرة، مع امتناع حصول المتقدم مع المتأخر**).

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة، لباب (ظ١٨).

قلت: وقول الأرموي: «لقائل أن يقول: التسلسل ههنا واقع في الآثار، لأن المؤثرية صفة إضافية يتوقف تعقلها على المؤثر والأثر، فتكون متأخرة عن الأثر، فاقتضت مؤثرية أخرى بعد الأثر، حتى يكون بعد كل مؤثرية مؤثرية»: يُعْترض عليه: بأن هذا يناقض قوله بعد هذا: «بل الجواب عنه: أن الصفة الإضافية العارضة للشيء بالنسبة إلى غيره لا تتوقف إلا على وجود معروضها»، فإنه إن كان هذا القول صحيحاً لم يلزم من تحقق المؤثرية وجود المؤثر والأثر جميعاً في زمان واحد، بل يجوز تأخر الأثر عن المؤثر، وإن كانت الصفة العارضة للشيء لا تتوقف، بل يكفي فيها تحقق المؤثرية فقط.

ولكنه يجيب عن هذا بأن مقصودي أن ألزم غيري إذا قال: «تتوقف المؤثرية على المؤثر والأثر» بأن هذا تسلسل في الآثار، لا في المؤثرات، وهذا إلزام صحيح.

لكن يُقال له: كان من تمام هذا الإلزام أن تقول: المؤثرية إذا كانت عندكم صفة إضافية يتوقف تعقلها على المؤثر والأثر كانت مستلزمة لوجود الأثر؛/ فإن كونه مؤثراً ١/ ٣٤٠ بدون الأثر ممتنع، وحينئذ فمعلوم أن الأثر يكون عَقِب التأثير الذي هو المؤثرية، فإنه إذا خَلَق وُجد المخلوق، وإذا أثر في غيره حصل الأثر، فالأثر يكون عقب التأثير، وهو جعل المؤثرية متأخرة عن الأثر.

وليس الأمر كذلك، بل هي متقدمة على الأثر، أو مقارنة له عند بعضهم، ولم يقل أحد من العقلاء: إن المؤثرية متأخرة عن الأثر، بل قال بعضهم: إن الأثر متأخر منفصل عنها، وقال بعضهم: هو مقارن لها، وقال بعضهم: هو متصل بها، لا منفصل عنها، ولا مقارن لها، وهذا أصح الأقوال.

---

(١) لباب: لا يتوقف إلا على وجود معروضه.

ولكن على التقديرين: تكون المؤثرية حادثة بحدوث تمامها، فيلزم أن يكون لها مؤثرية، وتكون المؤثرية الثانية عقب المؤثرية الأولى. وهذا مستقيم لا محذور فيه؛ فتكون المؤثرية الأولى أوجبت كونه مؤثراً في الأثر المنفصل عنه، وكونه مؤثراً في ذلك الأثر أوجب ذلك الأثر.

وهذا على قول الجمهور الذين يقولون: الموجَب يحصل عقب الموجِب التام، والأثر يحصل عقب المؤثر التام، والمفعول يحصل عقب كمال الفاعلية، والمعلول يحصل عقب كمال العليَّة.

وأما من جعل الأثر مقارناً للمؤثر في الزمان -كما تقوله طائفة من المتفلسفة ومن وافقهم- فهؤلاء يلزم قولهم لوازم تبطله؛ فإنه يلزم عند وجود المؤثرية التامة أن يكون لها مؤثرية تامة، ومع المؤثرية التامة أن يكون لها مؤثرية تامة، وهلم جرّا، وهذا تسلسل في تمام المؤثرية، وهو من جنس التسلسل في المؤثرات لا في الآثار، فإن التسلسل في الآثار هو أن يكون أثر بعد أثر، والتسلسل/ في المؤثرات أن يكون للمؤثر مؤثر معه لا ١/٣٤١ يكون حال عدم المؤثر؛ فإن الشيء لا يفعل في حال عدمه، وإنما يفعل في حال وجوده فعند وجود التأثير لا بد من وجود المؤثر، فإن المؤثر التام لا يكون حال عدم التأثير، بل لا يكون إلا مع وجوده، لكن نفس تأثيره يستعقب الأثر، فإن جعل تمام المؤثرية مقارناً للأثر كان من جنس التسلسل في المؤثرات، لا في الآثار.

وقد يقول القائل: هذا الذي أراده الرازي بقوله: (**إن المؤثرية ليست صفة ثبوتية زائدة على الذات، وإلا كانت مفتقرة إلى المؤثر، فتكون مؤثريته زائدة، ويتسلسل**) فإنه قد يريد التسلسل المقارن لا المتعاقب، فإنها إذا كانت زائدة افتقرت إلى مؤثر يقارنها، كما يقوله من يقوله من المتفلسفة والمتكلمين.

والرازي قد يقول بهذا؛ وحينئذ فهذا التسلسل باطل باتفاق العقلاء.

فيقول القائل: هذا هو الإلزام الذي ألزم به الرازي الفلاسفة، حيث قال: **(والجواب أن هذا يقتضي دوام المعلول الأول، لوجوب دوام واجب الوجود ودوام، الثاني لدوام الأول، وهلم جرّا، وإنه ينفي الحوادث أصلاً).**

قال: «فإن قلت: واجبُ الوجود عام الفيض، يتوقف حدوث الأثر عنه على استعدادات القوابل، فكل حادث مسبوق بآخر لا إلى أول.

قلت: حدوث العرض المعين لا بد له من سبب، فذلك السبب إن كان حادثاً عاد الكلام في سبب حدوثه، ويلزم وجود أسباب ومسببات لا نهاية لها دفعةً، وهو محال، وإن كان قديماً لم يلزم من قدم المؤثر قدم الأثر، فكذلك في كلية العالم»./ ١/ ٣٤٢

فيقال: هذا الكلام الذي ذكره الرازي جيد مستقيم، وهو إلزامهم الحوادث المشهودة التي قد يُعَبَّر عنها بالحوادث اليومية، فإنه لا بد لها من مؤثر تام، فإن كان قديماً أمكن وجود الحادث عن القديم، وبطل قولهم، وإن كان حادثاً فلا بد على قولهم أن يكون حادثا مع حدوث الأثر، لا قبله، لأنهم قد قرروا أن المؤثر التام يجب أن يكون أثره معه في الزمان لا يتأخر عنه، فعلى قولهم هذا: يجب أن يكون المؤثر التام معه أثره، والأثر معه مؤثره، لا يتقدم زمان أحدهما على زمان الآخر، وحينئذ فالحادث المعين يجب أن يكون مؤثره معه حادثاً، ويكون مؤثر ذلك المؤثر معه حادثاً، فيلزم وجود أسباب ومسببات هي علل ومعلولات لا نهاية لها في زمن واحد، وهذا معلوم الفساد بضرورة العقل، وقد اتفق العقلاء على امتناعه.

واعتراض الأرموي عليه ساقط حينئذ.

فإن ملخص قوله: **(إن اللازم حدوث المؤثر، أو حدوث بعض شرائطه، وهم يجوِّزون حدوث الشرائط والمعدات على سبيل التعاقب).**

فيقال لهم: هم يجوِّزون أن يكون بعد كل حادث حادث فيقولون: حدوث الحادث الأول شرط في حدوث الحادث الثاني؛ والشرط موجود قبل المشروط.

ولكن هذا يناقض قولهم: إن العلة التامة تستلزم أن يكون معلولها معها في الزمان، وأن المعلول يجب أن يكون موجودا مع تمام العلة، لا يتأخر عن ذلك، فإن موجب هذا أنه إذا حصل شرط تمام العلة حصل معه المعلول لا يتأخر عنه، وكلما/ حدث حادث ١/٣٤٣ كان الشرط الحادث الذي به تمت عِلِيَّة العلة حادثاً معه لا قبله، ثم ذلك الحادث أيضاً يحدث الشرط الذي هو تمام علته معه لا قبله، وهلم جرًّا، فيلزم تسلسل تمام العلل في آن واحد، وهو أن تمام علة هذا الحادث حدث في هذا الوقت، وتمام علة هذا التمام حدث في هذا الوقت، وهلم جرًّا.

والتسلسل ممتنع في العلة، وفي تمام العلة، فكما لا يجوز أن يكون للعلة علة، وللعلة علة إلى غير غاية، فلا يجوز أن يكون لتمام العلة تمام، ولتمام العلة تمام إلى غير غاية. والتسلسل في العلل وفي تمامها متفق على امتناعه بين العقلاء، معلوم فساده بضرورة العقل، سواء قيل: إن المعلول يقارن العلة في الزمان، أو قيل إنه يتعقب العلة.

ولكن هؤلاء لا يتم قولهم بقدم شيء من العالم إلا إذا كان المعلول مقارناً للعلة التام لا يتأخر عنها، وحينئذ فيلزم أن يكون كل حادث من الحوادث تمامُ علته حادثٌ معه، وتمام علة ذلك التمام حادث معه، وهلم جرًّا، فيلزم وجود حوادث لا نهاية لها في آن واحد ليست متعاقبة. وهذا مما يسلمون أنه ممتنع، ويعلم بضرورة العقل أنه ممتنع، وهو يشبه قول أهل المعاني أصحاب مُعَمَّر[1]./ ١/٣٤٤

---

(١) وهو مُعَمَّر بن عباد السلمي: معتزلي من الغلاة من أهل البصرة، سكن بغداد، وناظر النظام، وكان أعظم القدرية غلواً، وتنسب إليه طائفة تعرف بالمعمرية، (ت: ٢١٥هـ)، ويقال حوالي سنة (٢٢٠هـ).

=

وإذا كان هذا لازما لقولهم لا محيد لهم عنه: لزم أحد أمرين: إما بطلان حجتهم وإما القول بأنه لا يحدث في العالم شيء؛ والثاني باطل بالمشاهدة؛ فتعين بطلان حجتهم.

فتبين أن الذي ألزمهم إياه أبو عبدالله الرازي لازم لا محيد عنه، وأن الأرْمَوي لم يفهم حقيقة الإلزام، فاعترض عليه بما لا يقدح فيه.

ولكن مثار الغلط والاشتباه هنا: أن لفظ التسلسل إذا لم يرد به التسلسل في نفس الفعل فإنه يُراد به التسلسل في الأثر، بمعنى أنه يَحْدث شيء بعد شيء، ويُراد به التسلسل في تمام كون الفاعل فاعلاً، وهذا عند من يقول: «إن المؤثر التام وأثره مقترنان في الزمان» كما يقوله هؤلاء الدهرية، فيقتضي أن يكون ما يحدث من تمام المؤثر مقارنا للأثر لا يتقدم عليه، فتبين به فساد حجتهم.

وأما من قال: «إن الأثر إنما يحصل عقب تمام المؤثر» فيمكنه أن يقول بما ذكره الأرموي، وهو أن كونه. مؤثراً في الأثر المعين يكون مشروطاً بحادث يحدث يكون الأثر عقبه، ولا يكون الأثر مقارنا له.

ولكن هذا يبطل قولهم بقدم شيء من العالم، ويوافق أصل أئمة السنة وأهل الحديث الذين يقولون: لم يزل متكلما إذا شاء.

فإنه على قول هؤلاء يُقال: فعله لما يحدث من الحوادث مشروط بحدوث حادث به تتم مؤثرية المؤثر، ولكن عقب حدوث ذلك التمام يحدث ذلك الحادث، وعلى هذا فيمتنع أن يكون في العالم شيء أزلي، إذ الأزلي لا يكون إلا مع تمام مؤثره، ومقارنة الأثر للمؤثر زمانا ممتنعة./ ٣٤٥/١

=وانظر عن مذهبه في المعاني «مقالات الإسلاميين» (١/ ١٦٨، ٢/ ٣٧٢-٣٧٣)، «الانتصار» للخياط (ص٤٦-٤٧)، «الفصل» لابن حزم (٥/ ٤٦-٤٨)، «فلسفة المعتزلة» للدكتور ألبير نادر (١/ ٢٢١-٢٢٤)، «المعتزلة» للأستاذ زهدي جار الله (ص٦٧-٦٨). (رشاد).

وحينئذ فإذا قيل: هو نفسه كاف في إبداع ما ابتدعه، لا يتوقف فعله على شرط.

قيل: نعم كل ما يفعله لا يتوقف على غيره، بل فعله لكل مفعول حادث يتوقف على فعل يقوم بذاته يكون المفعول عقبه، وذلك الفعل أيضاً مشروط بأثر حادث قبله.

فقد تبين أن هذه المعقولات التي اضطرب فيها أكابر النظار، وهي عندهم أصول العلم الإلهي، إذا حُققت غاية التحقيق: تبين أنها موافقة لما قاله أئمة السنة والحديث العارفون بما جاءت به الرسل، وتبين أن خلاصة المعقول خادمة ومعينة وشاهدة لما جاء به الرسول ﷺ.

قلت: المقصود هنا أن الأرموي ضعَّف الجواب بأن التسلسل المنكر هو تسلسل المؤثرات التي هي العلل، وأما تسلسل الآثار فليس بمنكر، وإذا كانت المؤثرية مسبوقة بمؤثرية، لم يلزم إلا التسلسل في الآثار.

وقوله: «إن هذا يقتضي التسلسل في الآثار لا في المؤثرات» كلام صحيح على قول من يقول: «إن الأثر لا يجب أن يقارن المؤثر في زمان بل يتعقبه» لأن المؤثرية المسبوقة بمؤثرية إنما حدث بالأولى كونها مؤثرة، لا نفس المؤثر.

والفرق بين نفس المؤثر ونفس تأثيره هو الفرق بين الفاعل وفعله، والمبدع وإبداعه والمقتضي واقتضائه، والموجب وإيجابه وهو كالفرق بين الضارب وضربه، والعادل وعدله؛ والمحسن وإحسانه وهو فرق ظاهر.

لكن احتجاجه بأن المؤثرية إذا كانت صفة إضافية يتوقف تحققها على المؤثر والأثر، جاز أن تكون متقدمة على الأثر كما لزم أن تكون متأخرة عن الأثر:/ ليس بمستقيم. ٣٤٦/١

فإن كون الشيء مؤثرا في غيره لا يكون متأخرا عن أثره، بل إما أن يكون مقارناً له، أو سابقاً عليه، وإلا فوجود الأثر قبل التأثير ممتنع، ولا يحتاج إلى هذا التقدير، فإن كون

التسلسل ها هنا واقعاً في الآثار: أبين من أن يدل عليه بدليل صحيح من هذا الجنس، فضلاً عن أن يدل عليه بهذا الدليل.

والجواب الذي ذكره -من أن الصفة العارضة للشيء بالنسبة إلى غيره لا تتوقف إلا على وجود معروضها- هو جواب من يقول بأن التأثير قديم، والأثر حادث.

وهذا قول من يثبت لله تعالى صفة التخليق والتكوين في الأزل، وإن كان المخلوق حادثاً.

وهو قول طوائف من أصحاب أبي حنيفة والشافعي وأحمد وأهل الكلام والصوفية. وهو مبنى على أن الخلق غير المخلوق. وهذا قول أكثر الطوائف، لكن منهم من صرَّح بأن الخلق قديم والمخلوق حادث، ومنهم من صرح بتجدد الأفعال، ومنهم من لا يُعرف مذهبه في ذلك.

فالذي ذكره البغوي عن أهل السنة: إثبات صفة الخلق لله تعالى، وأنه لم يزل خالقاً، وكذلك ذكر أبو بكر الكلاباذي في كتاب «التعرف لمذهب التصوف» أنه مذهب الصوفية، وكذلك ذكره الطحاوي وسائر أصحاب أبي حنيفة، وهو/ قول جمهور ٣٤٧/١ أصحاب أحمد، كأبي إسحاق بن شاقلا[1]، وأبي عبدالله بن حامد، والقاضي أبي يعلى وغيرهم، وكذلك ذكره غير واحد من المالكية، وذكر أنه قول أهل السنة والجماعة، ومن هؤلاء مَنْ صَّرح بمعنى الحركة لا بلفظها.

---

(١) هو أبوالحسن بن شاقلا، إبراهيم بن أحمد بن عمر بن حمدان بن شاقلان، أبوإسحاق البزار (ت: ٣٩٦هـ).

وهؤلاء الذين يقولون بإثبات تأثير قديم هو الخلق والإبداع مع حدوث الأثر، يجعلون ذلك بمنزلة وجود الإرادة القديمة مع حدوث المراد، كما يقول بذلك الكُلاَّم وغيرهم من الصفاتية.

فجواب أبي الثناء الأرموي موافق لقول هؤلاء الطوائف، وهو قوله: الصفة العارضة للشيء لا تتوقف إلا على وجود معروضها، كما أن الإرادة القديمة لا تتوقف إلا على وجود المريد دون المراد عند من يقول بذلك، وكذلك القدرة المتعلقة بالمستقبلات تتوقف على وجود القادر، دون المقدور، فكذلك قولهم في الخلق الذي هو الفعل وهو التأثير.

ولكن[1] هذا الجواب ضعيف، فإن قوله: «الصفة الإضافية العارضة للشيء بالنسبة إلى غيره لا تتوقف إلا على وجود معروضها، فإن التقدم صفة إضافية عارضة للشيء بالنسبة إلى التأخر عنه ولو بأزمنة كثيرة مع امتناع حصول المتقدم مع المتأخر»، يُعترض عليه بأنك ادّعيت دعوى كلية وأثبتّها بمثال جزئي، فادّعيت أن كل صفة عارضة للشيء بالنسبة إلى غيره لا تتوقف إلا على وجود معروضها/ وهذه دعوى كلية، ثم احتججت على ذلك بالتقدم العارض للمتقدم، وهذا المثال لا يثبت القضية الكلية. ٣٤٨/١

ونظير هذا قولهم: ليس لمتعلق القول من القول صفة وجودية، فإنه ليس لكون الشيء مذكوراً أو مُخْبَراً عنه صفة ثبوتية بذلك، فإن المعدوم يقال: إنه مذكور ومخبر عنه، فإن هذه دعوى، والمثال جزئي.

---

(١) يوجد في (ق)، (ر)، (ص)، (ط)، بياض بعد كلمة (ولكن) وكتب أما هذا البياض في هامش (ر)، (ص)، (ط) ما يلي: (سقط من الأصل وريقه معلقة على هذا بعد قوله (ولكن) أما في نسخة (س) فإن هذا الكلام الساقط يوجد في وريقة مستقلة ألصقت مع هذه الصفحات، وهو الكلام المثبت بعد ذلك بين معقوفتين). (رشاد).

والتحقيق أن متعلق القول قد يكون له منه صفة وجودية، كمتعلق التكوين والتحريم والإيجاب، وقد لا يكون كمتعلق الإخبار.

ثم يقال: الصفة العارضة للشيء بالنسبة إلى غيره: سواء كانت من الصفات الحقيقية المستلزمة للنسبة والإضافة كالإرادة والقدرة والعلم، أو كانت من الصفات الإضافية عند من يجِّوز جواز وجود إضافة محضة، لا يستلزم صفة حقيقية قد تكون مستلزمة لوجود إثنين المتضايفين المتباينين كالأبوة والبنوة، فإن وجود أحدهما مستلزم لوجود الآخر، وكذلك الفوقية والتحتية والتيامن والتياسر، وكذلك العلة التامة مع معلولها، فإنه ليس بينهما برزخ زمان، وإن كان المعلول لا يكون إلا متعقباً للعلة في الزمان، لا يكون زمنه زمنها عند جمهور العقلاء، كما قد بُسط في موضع آخر.

وأنتم احتججتم في غير موضع بأن القبول نسبة بين القابل والمقبول، فلا يتحقق إلا مع تحققهما، وجعلتم هذا مما احتججتم به على الكرَّامية في مسألة حلول الحوادث، وقلتم: كونه قابلا للحوادث يجب أن يكون من لوازم ذاته، وذلك إنما يمكن مع تحقق الحوادث في الأزل مع امتناع تحقق الحادث في الأزل./ ٣٤٩/١

فهذا التناقض من جنس قولكم: إنه قادر في الأزل مع امتناع المقدور في الأزل؛ وقلتم: إذا كان قابلا للحوادث في الأزل، لزم إمكان وجود الحوادث في الأزل، فأي فرق بين إمكان القبول، وإمكان المقدور، وإمكان المفعول؟ وما تقدم الشيء على غيره وكونه مثل غيره، ففي هذه النسبة الخاصة لم يجب تحققهما معاً في الزمان، لكن يجب أن يكون زمن هذا، قبل زمن هذا ولكن لا يلزم إذا لم يكن المتأخر مع المتقدم ألا يكون المقبول المقدور والأثر ممكنا مع وجود التأثير والقدرة والقبول، حتى يقال: إنه خالق مع امتناع المخلوق، وقادر مع امتناع المقدور، وقابل مع امتناع المقبول.

وأيضاً فإن هذا الجواب بمنزلة جواب من يقول: إن الحوادث توجد بإرادة قديمة، والمنازعون لهم ألزموهم بأن هذا ترجيح بلا مرجّح، كما تقدم.

فهؤلاء يعترضون على جواب الأرْمَوي، وهؤلاء يعترضون عليه بأنه عند وجود الأثر الحادث: إما أن يتجدد تمام التأثير، وإما أن لا يتجدد، فإن تجدد شيء لزم التسلسل كما تقدم، وإن لم يتجدد لزم حدوث الحادث بدون سبب حادث، وقد تقدم إبطاله بأن المؤثر التام لا يتخلف عنه أثره.

وكان الأرموي يمكنه أن يجيب -على أصله- بأن حدوث الأجسام موقوف على حدوث التصورات المتعاقبة في العقل أو النفس، كما أجاب به عن الحجة الأولى.

[المقصود مما تقدم:]

قلت: المقصود هنا أن يُعرف نهاية ما ذكره هؤلاء في جواب الدهرية عن المعضلة الزباء والداهية والدهياء، وما يخفى على العاقل الفاضل ما في هذه الأجوبة./ ١/٣٥٠

ونحن ولله الحمد قد بيّنا الجواب عن جميع حجج الفلاسفة في غير هذا الموضع وبسطنا الكلام في ذلك، وبينا كيف يمكن فساد استدلالهم من وجوه كثيرة، وكيف تتمكن كل طائفة من المسلمين من قطعهم بجواب مركب من قولهم وقول طائفة أخرى من المسلمين، حتى إذا احتاجوا إلى موافقة الدهرية على قدم الأفلاك، وأن الله لم يخلق السماوات والأرض في ستة أيام، ونحو ذلك مما فيه تكذيب للرسول ﷺ، أو إلى موافقة طائفة أخرى من طوائف المسلمين على بعض أقوالهم التي ليس فيها تكذيب للرسول، بل ولا مخالفة لصريح العقل كان موافقتهم لطائفة من طوائف المسلمين على ما لا يكذبون به الرسول ولا يخالفون به المعقول، أولى بهم من موافقة الدهرية على ما فيه تكذيب للرسول ومخالفة لصريح العقل. وهذا مما يتبين به أنه ليس في العقل

الصريح ما يخالف النصوص الثابتة عن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم وهو المقصود في هذا المقام.

[مثال في الإجابة على الفلاسفة:]

مثال الأجوبة التي يجاب بها هؤلاء الفلاسفة، أن يقال:

[الرد على قولهم بقدم العالم:]

حجتكم الأولى على قدم العالم مبنية على مقدمتين:

[الكلام على امتناع التسلسل:]

إحداهما: أن الممكن لا بد له من مرجِّح تام، وامتناع التسلسل. ولفظ «التسلسل» فيه إجمال قد تقدم الكلام عليه. فإن التسلسل هنا: هو توقف جنس الحادث على الحادث، وهذا متفق على امتناعه، والتسلسل في غير هذا الموضع يُراد به التسلسل في الفاعلين وفي الآثار، والتسلسل في تمام الفاعلين هو من التسلسل في الفاعلين./ ١/ ٣٥١

فيقال لكم: التسلسل الممتنع هو التسلسل في العلل، وفي تمامها. وأما التسلسل في الشروط أو الآثار: ففيه قولان للمسلمين، وأنتم قائلون بجوازه.

فنقول: إما أن يكون هذا التسلسل جائزاً أو ممتنعاً؛ فإن كان ممتنعاً امتنع تسلسل الحوادث، ولزم أن يكون لها أول، وبطل قولكم بحوادث لا أول لها، وامتنع كون حركات الأفلاك أزلية، وهذا يبطل قولكم.

ثم نقول: العالم لو كان أزلياً، فإما أن يكون لا يزال مشتملاً على حوادث: سواء قيل، إنها حادثة في جسم أو عقل، أو يقال: بل كان في الأزل ليس فيه حادث كما يقال: إنه كان جسماً ساكناً؛ فإن كان الأول لزم تسلسل الحوادث، ونحن نتكلم على تقدير

امتناع تسلسلها، فبطل هذا التقدير، وإن كانت الحوادث حدثت فيه بعد أن لم تكن، لزم جواز صدور الحوادث عن قديم لم يتغير، وهذا يبطل حجتكم، ويوجب جواز حدوث الحوادث بلا حدوث سبب.

وإن قلتم: «إن التسلسل في الآثار جائز» -وهو قولكم- بطل استدلالكم بهذه الحجة على قدم شيء من العالم؛ فإنها لا تدل على قدم شيء بعينه من العالم، وإنما تدل على وجوب دوام كون الرب فاعلاً.

فيقال لكم حينئذ: لم لا يجوز أن تكون الأفلاك، أو كل ما يقدر موجوداً في العالم، أو كل ما يحدثه الله: موقوفاً على حادث بعد حادث، ويكون مجموع العالم الموجود الآن كالشخص الواحد من الأشخاص الحادثة؟

فتبين أن احتجاجكم على مطلوبكم باطل، سواء كان تسلسل الحوادث جائزاً أو لم يكن، بل إذا لم يكن جائزاً بطلت الحجة، وبطل المذهب المعروف عندكم،/ وهو أن حركات الأفلاك أزلية، فإن هذا إنما يصح إذا كان تسلسل الحوادث جائزاً، فإذا كان تسلسلها ممتنعاً لزم أن يكون لحركة الفلك أول، وإن كان تسلسل الحوادث جائزاً، لم يكن في ذلك دلالة على قدم شيء من العالم، لجواز أن يكون حدوث الأفلاك موقوفاً على حوادث قبله، وهلم جرّا.

٣٥٢/١

فإن قلتم: هذا يستلزم قيام الحوادث المتسلسلة بالقديم.

كان الجواب من وجوه:

أحدها: أن هذا هو قولكم وليس هذا ممتنعاً عندكم، فإن الفلك قديم أزلي عندكم، مع أنه جسم تقوم به الحوادث.

الثاني: أنه يجوز أن تكون تلك الحوادث -إذا امتنع قيامها بواجب الوجود- قائمة بمحدث بعد محدث فإن كان صدور هذه الحوادث المتسلسلة عن الواجب القديم ممكناً بطلت حجتكم، وإن كان ممتنعاً بطل مذهبكم وحجتكم أيضاً؛ فإن قولكم: إن الحوادث الفلكية المتسلسلة صادرة عن قديم أزلي.

الثالث: أنَّا نتكلم على تقدير إمكان تسلسل الحوادث. وعلى هذا التقدير فلا بد من التزام أحد أمرين: إما قيام الحوادث بالواجب، وإما تسلسل الحوادث عنه بدون قيام حادث به.

الرابع: أن يُقال: قيام الحوادث بالقديم: إما أن يكون ممتنعاً، وإما أن يكون ممكناً، فإن كان ممتنعاً لزم حدوث الأفلاك، وهو المطلوب، وإن كان جائزاً بطلت هذه الحجة/ ١/ ٣٥٣

الخامس: أن من قال من أهل الكلام بأن: «القديم لا تحله الحوادث» إنما قاله لأن تسلسل الحوادث في المحل يستلزم حدوثه عندهم؛ فإن كان قولهم هذا صحيحاً، لزم حدوث الأفلاك والنفوس وكل ما يقوم به حوادث متسلسلة، وهو يستلزم بطلان حجتكم؛ لأنه حينئذ يمكن صدور العالم المحدث عن القديم، بل هذا يبطل مذهبكم، لأنه إذا كان ما قام به الحوادث حادثاً امتنع قيام الحوادث بالقديم، سواء كان واجباً أو ممكناً. بل إذا كان تسلل الحوادث ممتنعاً لزم حدوث ما يذكرونه من العقول وغيرها.

وإن لم يقم به حادث، فإنه على هذا التقدير: يجب أن يكون للحوادث أول، فإذا كان للنفوس أول: وجب أن يكون للعقول أول؛ لأن وجود العقول يستلزم وجود النفوس، فيمتنع كالعكس، وحينئذ فلا يكون في العالم شيء قديم قام به حادث، بل لا يكون في العالم قديم، وإن لم تقم به الحوادث. بل إما أن يقال: حدثت فيه الحوادث بعد أن لم تكن، أو ما زال يحدث شيء بعد شيء، والأول يستلزم حدوث الحادث بلا سبب

حادث، وهذا باطل، كما ذكرتموه في الحجة، لأنه يستلزم الترجيح بلا مرجح. والثاني: يمتنع أن يكون في الممكنات شيء قديم، وهو نقيض مذهبكم.

فإذا قالوا: «نحن ما أحلنا قيام الحوادث بالواجب، لكون القديم لا تحله الحوادث -فإن ذلك جائز عندنا- بل لأنه لا تقوم به الصفات».

قيل لهم: فحينئذ سهلت القضية، فإن جماهير أهل الملل من المسلمين وغيرهم -بل وجمهور الفلاسفة- يخالفونكم في هذا الأصل، وقولكم في نفي الصفات أضعف بكثير من قول من قال: «القديم لا تحله الحوادث»./ ١/ ٣٥٤

ولهذا كان كثير من المسلمين -كالكلاَّبية ومن وافقهم- يقولون بإثبات الصفات للواجب، دون قيام الحوادث به، فإذا لم يكن لكم حجة على نفي قيام الحوادث به إلا ما هو حجة لكم على نفي الصفات، كانت الأدلة الدالة على بطلان قولكم كثيرة جداً.

وتبين حينئذ فساد قولكم بنفي الصفات، وجعل المعاني المتعددة شيئاً واحداً، وأن قولكم: «إن العاشق والمعشوق والعشق، والعاقل والمعقول والعقل: شيء واحد، وإن العالم هو العلم، والقدرة هي الإرادة» من أفسد الأقوال، كما قد بُيِّن فيما تقدم لما نبهنا على تلبيسكم على المسلمين، وتكلمنا على ما تسمونه تركيبا، وتنفون به الصفات، وبينا أنه ليس تركيبا في الحقيقة، وإن كان في اصطلاحكم يسمى تركيباً، وأنه -بتقدير موافقتكم على اصطلاحكم الفاسد- لا حجة لكم على نفيه، وهكذا تُجابون عن حجة التأثير.

وقولهم: «إن كان التأثير قديما لزم قدم الأثر، وإن كان محدثاً، فإن كان المحدث جنس التأثير -وقيل بجواز ذلك- كان للحوادث ابتداء، وبطل مذهبكم. وإن قيل بامتناعه -وهو أنه لا يحدث شيء ما حتى يحدث شيء- فهذا ممتنع باتفاق العقلاء، وقد يسمى تسلسلاً ودوراً، وإن كان المحدث التأثير في شيء معين بعد حدوث معين قبله، لزم التسلسل وقيام الحوادث بالقديم».

فإنه يقال لهم: إما أن يكون التأثير أمراً وجودياً، وإما أن لا يكون وجودياً؛ فإن لم يكن وجودياً بطلت الحجة وهو جواب الرازي، وهو جواب من يقول: الخلق نفس المخلوق. وإن كان وجودياً، فإما أن يكون قائماً بذات المؤثر أو بغيره، فإن كان/ قائماً ٣٥٥/١ بذاته، لزم جواز قيام الأمور الوجودية بواجب الوجود، وهذا قول مثبتة الصفات.

وعلى هذا التقدير فالتسلسل في الآثار والشروط، إن كان ممكنا بطلت هذه الحجة، وأمكن تسلسل التأثيرات القائمة بالقديم، وإن كان ممتنعاً لزم جواز حدوث الحوادث عن تأثير قديم، فتبطل حجتكم.

وإن كان التأثير -أو تمامه- قائماً بغيره لزم جواز التسلسل في الشروط، وأن يكون ممكناً، وإذا كان ممكناً أمكن تسلسل التأثير، فبطلت الحجة.

وذلك لأن التقدير أن تمام التأثير قائم بغير المؤثر، وعلى هذا التقدير فإن لم يكن التسلسل ممكناً كان هناك تأثير قديم قائم بغير ذات الله تعالى، وهذا باطل لم يقل به أحد، وإن قدر إمكانه أمكن حدوث الأفلاك عنه، وهو المطلوب.

ومما يُجابون به عن حجة التأثير، أن يُقال أيضاً: التسلسل في الآثار إن كان ممكنا بطلت الحجة، لإمكان حدوث الأفلاك عن تأثير مسبوق بتأثير آخر، وإن كان ممتنعاً لزم إما حدوث الحوادث عن تأثير قديم، أو كون التأثير عدمياً، وعلى التقديرين يبطل قولكم.

وذلك لأن الحوادث مشهودة لا بد لها من إحداث محدث، وذلك الإحداث هو التأثير، فإن كان عدمياً بطلت الحجة، وإن كان موجوداً، فإن كان قديماً لزم حدوث الحوادث عن تأثير قديم، فتبطل الحجة، وإن كان التأثير محدثاً -والتقدير أن التسلسل ممتنع- فيلزم أن يكون حدث بتأثير محدث؛ فتبطل الحجة أيضاً. وهذا جواب لا مخلص لهم عنه، به ينقطع شغبهم./ ٣٥٦/١

وأما أن يجابوا بقول يخالف فيه أكثر العقلاء من المسلمين وغيرهم، ويجعل خلق الله عز وجل للسماوات والأرض مبنياً على مثل هذا القول الذي هو جواب المعارضة: فهذا لا يرضى به ذو عقل ولا ذو دين.

بل يجب أن يُعلم أن الأمور المعلومة من دين المسلمين لا بد أن يكون الجواب عما يعارضها جواباً قاطعا لا شبهة فيه، بخلاف ما يسلكه من يسلكه أهل الكلام الذين يزعمون أنهم يبينون العلم واليقين بالأدلة والبراهين وإنما يستفيد الناظر في كلامهم كثرة الشكوك والشبهات، وهم في أنفسهم عندهم شك وشبهة فيما يقولون: إنه برهان قاطع، ولهذا يقول أحدهم في هذا الموضع: إنه برهان قاطع، وفي موضع آخر يُفْسد ذلك البرهان.

والذين يعارضون الثابت في الكتاب والسنة بما يزعمون أنه من العقليات القاطعة إنما يعارضونه بمثل هذه الحجج الداحضة.

فكل مَنْ لم يناظر أهل الإلحاد والبدع مناظرة تقطع دابرهم لم يكن أعْطَى الإسلام حقه، ولا وفى بموجب العلم والإيمان، ولا حصل بكلامه شفاء الصدور وطمأنينة النفوس، ولا أفاد كلامهُ العلمَ واليقين.

ولولا أنَّا قد بسطنا الكلام على هذه الأمور في غير هذا الموضع -وهذا موضع تنبيه وإشارة، لا موضع بَسْط- لكنا نبسط الكلام في ذلك، ولكن نبهنا على ذلك./ ٣٥٧/١

[ملخص الرد على حجة التأثير:]

وملخص ذلك في حجة التأثير، الذي يُسَمَّى الخلق والإبداع، والتكوين والإيجاب، والاقتضاء والعِلِّية، والمؤثرية، ونحو ذلك- أن يقال: التأثير في الحوادث: إما أن يكون

وجودياً أو عدمياً، وإذا كان وجودياً: فإما أن يكون قديماً أو حادثاً، وعلى كل تقدير فحجة الفلاسفة باطلة.

أما إن كان عدمياً فظاهر، لأنه لا يستلزم حينئذ قدم الأثر؛ إذ العدم لا يستلزم شيئاً موجوداً، ولأنه إذا جاز أن يفعل الفاعل للمحدثات بعد أن لم يفعلها من غير تأثير وجودي، أمكن حدوث العالم بلا تأثير وجودي كما هو قول الأشعرية ومَنْ وافقهم من أصحاب مالك والشافعي وأحمد، وكثير من المعتزلة.

وإن كان وجودياً فإما أن يكون قديماً أو محدثاً؛ فإن كان التأثير قديماً فإما أن يُقال بوجوب كون الأثر متصلاً بالتأثير، والمكون متصلاً بالتكوين، وإما أن لا يقال بوجوب ذلك، وإما أن يقال بوجوب المقارنة، وإما أن يقال بإمكان انفصال الأثر عن التأثير.

فإن قيل بوجوب ذلك فمعلوم حينئذ بالضرورة أن في العالم حوادث، فيمتنع أن يكون التأثير في كل منها قديماً، بل لا بد من تأثيرات حادثة للأمور الحادثة، ويمتنع حينئذ أن يكون في العالم قديم، لأن الأثر إنما يكون عقب التأثير، والقديم لا يكن مسبوقاً بغيره.

وإن قيل: «إن الأثر يقارن المؤثر فيكون زمانهما واحداً» لزم أن لا يكون في العالم شيء حادث، وهو خلاف المشاهدة./ ١/٣٥٨

فإن قيل بأن: «التأثير لم يزل في شيء بعد شيء» كان كل من الآثار حادثاً، ولزم حدوث كل ما سوى الله، وإن كان كل حادث مسبوقاً بحادث.

وإن قيل: «بل يتأخر الأثر عن التأثير القديم» لزم إمكان حدوث الحوادث عن تأثير قديم، كما هو قول كثير من أهل النظر. وهو قول من يقول بإثبات الصفات الفعلية لله تعالى، وهي صفة التخليق، ويقول: إنها قديمة، وهو قول طوائف من الفقهاء من أصحاب أبي حنيفة والشافعي وأحمد، والصوفية، وأهل الكلام، وغيرهم.

وإن كان التأثير محدثا فلا بد له من محدِث، فإن قيل بجواز حدوث الحوادث بإرادة قديمة، أو إن القادر المختار يرجِّح أحد مقدورَيْهِ على الآخر بلا مرجح: جاز أن يحدث التأثير قائماً بالمؤثر بقدرته، أو بقدرته ومشيئته القديمة، كما يجوِّز من يجوِّز وجود المخلوقات البائنة عنه بمجرد قدرته، أو لمجرد قدرته ومشيئته القديمة.

وإن قيل: «لا يمكن حدوث الحوادث إلا بسبب حادث» كان التأثير القائم بالمؤثر محدثاً، وإذا كان التأثير محدثاً فلا بد له من محدث، وإحداث هذا التأثير تأثير، وحينئذ فيكون تسلسل التأثيرات ممكناً، وإذا كان ممكناً بطلت الحجة، فظهر بطلانها على كل تقدير.

وصاحب «الأربعين» وأمثاله من أهل الكلام إنما لم يجيبوا عنها بجواب قاطع، لأن من جملة مقدماتها أن التسلسل ممتنع، وهم يقولون بذلك، والمحتج بها لا يقول بامتناع التسلسل، فإن الدهرية يقولون بتسلسل الحوادث، فإذا أجيبوا/ عنها بجواب مستقيم ١/٣٥٩ على كل قول، كان خيراً من أن يجابوا عنها بجواب لا يقول به إلا بعض طوائف أهل النظر، وجمهور العقلاء يقولون: إنه معلوم الفساد بالضرورة.

وقد ذكر الرازي هذه الحجة في غير هذا الموضع، وذكر فيها أن القول بكون التأثير أمراً وجودياً أمر معلوم بالضرورة، ثم أخذ يجيب عن ذلك بمنع كونها وجودية، لئلا يلزم التسلسل.

ومن المعلوم أن المقدمات التي يقول المنازع إنها ضرورية لا يُجاب عنها بأمر نظري، بل إن كان المدَّعى لكونها ضرورية أهلَ مذهب معين يمكن أنهم تواطأوا على ذلك القول، وتلقَّاه بعضهم عن بعض، أمكن فساد دعواهم، وتبين أنها ليست ضرورية، وإن كان مما تقر به الفِطَر والعقول من غير تواطؤ ولا موافقة من بعضهم لبعض،

كالموافقة التي تحصل في المقالات الموروثة، التي تقولها الطائفة تبعاً لكبيرها، لم يمكن دفع مثل هذه، فإنه لو دُفعت الضروريات التي يقر بها أهل الفطر والعقول من غير تواطؤ ولا تشاعر، لم يمكن إقامة الحجة على مبطل. وهذا هو السفسطة التي لا يُنَاظَر أهلها إلا بالفعل، فكل مَنْ جَحَد القضايا الضرورية المستقرة في عقول بني آدم، التي لم ينقلها بعضهم عن بعض، كان سوفسطائياً.

فإذا ادَّعى المدَّعي أن التأثير أمر وجودي، وذلك معلوم بالضرورة، لم يُقَلْ له: بل هو عدمي، لئلا يلزم التسلسل، فإن التسلسل في الآثار فيه قولان مشهوران لنظَّار المسلمين وغيرهم./ ١/ ٣٦٠

والقول بجوازه هو قول طوائف: كطائفة من المعتزلة يسمون أصحاب المعاني من أصحاب مُعَمَّر بن عبَّاد الذين يقولون: للخلق خلق إلى ما لا نهاية له، لكن هؤلاء يثبتون تسلسلاً في آن واحد، وهو تسلسل في تمام التأثير، وهو باطل. وقول طوائف من أهل السنة والحديث، كالذين يقولون: إن الحركة من لوازم الحياة، وكل حيّ متحرك، والذين يقولون: إنه لم يزل متكلما إذا شاء، وغير هؤلاء.

فإذا كان فيه قولان، فإما أن يكون جائزاً، أو يكون العلم بامتناعه نظرياً خفياً.

بل الجواب القاطع يكون بوجوه قد بسطناها في غير هذا الموضع.

منها ما ذكرناه، وهو أن يقال: التأثير سواء كان وجودياً أو عدمياً، وسواء كان التسلسل ممكناً أو ممتنعاً، فاحتجاجهم به على قدم العالم احتجاج باطل.

أو يقال: إن كان التسلسل في الآثار ممكنا بطلت الحجة، لإمكان حدوثه بتأثير حادث، وإن لزم التسلسل. وإن كان ممتنعاً لزم حدوث الحوادث بدون تسلسل التأثير، وهو يبطل الحجة، فالحجة باطلة على التقديرين، وهذا جواب مختصر جامع.

فإن الحجة مبناها على أنه لا بد للحوادث من تأثير وجودي، فإن كان محدثاً لزم التسلسل، وهو ممتنع، وإن كان قديما لزم قدم الأثر.

فيقال له: إن كان التسلسل في الآثار ممكناً بطلت الحجة، لإمكان حدوثه عن تأثير حادث، وذلك عن تأثير حادث، وهلم جرا، وامتناع التسلسل مقدمة من مقدمات الدليل، فإذا بطلت مقدمة من مقدماته بطل، وإن كان التسلسل ممتنعاً، لزم أن تكون الحوادث حدثت عن تأثير وجودي قديم، وحينئذ فيمكن حدوث العالم بدون تسلسل الحوادث عن تأثير قديم، وهو المطلوب./ ١/ ٣٦١

وإن شئت أدخلت المقدمة الأولى في التقدير أيضاً، كما تقدم التنبيه عليه، حتى يظهر الجواب على كل تقدير، وعلى قول كل طائفة من نظار المسلمين، إذ كان منهم من يقول: التأثير في المحدثات وجودي قديم، ومنهم من يقول: هو أمر عدمي، ومنهم من يقول بتسلسل الآثار الحادثة.

والدهري بنى حجته على أنه لا بد من تأثير وجودي قديم، وأنه حينئذ يلزم قدم الأثر.

فيُجاب على كل تقدير، فيقال: التأثير إن كان عدمياً بطلت المقدمة الأولى، وجاز حدوث الحوادث بدون تأثير وجودي، وإن كان وجودياً -وتسلسل الحوادث ممكن- أمكن حدوثه بآثار متسلسلة، وبطل قولك بامتناع تسلسل الآثار، وإن كان تسلسل الآثار ممتنعاً لزم: إما التأثير القديم، وإما التأثير الحادث بالقدرة، أو القدرة والمشيئة القديمة، وحينئذ فالحوادث مشهودة، فتكون صادرة عن تأثير قديم أو حادث، وإذا جاز صدور الحوادث عن تأثير قديم أو حادث بطلت الحجة.

وأصل هذا الكلام: أنَّا نشهد حدوث الحوادث، فلا بد لها من محدث، هو المؤثر، وإحداثه هو التأثير؛ فالقول في إحداث هذه الحوادث والتأثير فيها، كالقول في إحداث العالم والتأثير فيه.

وهؤلاء الدهرية بنوا هذه الحجة على أنه لا بد من تأثير حادث، فيفتقر إلى تأثير حادث، كما بنوا الأُولى على أنه لا بد من سبب حادث، فمأخذ الحجتين من مشكاة واحدة، وكلتاهما مبناها على أن التسلسل في الآثار ممتنع. وعامة هؤلاء الفلاسفة يجوِّزون التسلسل في الآثار: القائلون بقدم العالم، والقائلون بحدوثه، كما يجوِّزه طوائف من أهل الملل، أو أكثر أهل الملل./ ١/ ٣٦٢

فإذا أجيبوا على التقديرين؛ وقيل لهم: «إن كان التسلسل جائزاً بطلت هذه الحجة وتلك، وإن لم يكن جائزا بطلت أيضاً هذه وتلك»، كان هذا جواباً قاطعاً.

ولكن لفظ «التسلسل» فيه إجمال واشتباه، كما في لفظ «الدَّوْر» فإن الدور يراد به: الدور القَبْلي، وهو ممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء، ويراد به الدور المَعِيُّ الاقتراني، وهو جائز بصريح العقل واتفاق العقلاء، ومن أطلق امتناع الدور فمراده الأول، أو غالط في الإطلاق.

ولفظ «التسلسل» يراد به التسلسل في المؤثرات، وهو أن يكون للحادث فاعل وللفاعل فاعل، وهذا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء، وهذا هو التسلسل الذي أمر النبي ﷺ بأن يُسْتعاذ بالله منه، وأمر بالانتهاء عنه، وأن يقول القائل: «آمنت بالله ورسله».

كما في الصحيحين عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «يأتي الشيطانُ أَحَدكم، فيقول: مَنْ خلق كذا؟ من خلق كذا؟ حتى يقول له: مَنْ خلق ربك؟ فإذا بلغ ذلك فليستعذ بالله وَلْيَنْتَهِ»[1]. وفي رواية: «لا يزال الناس يتساءلون، حتى يقولوا: هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله؟ فمن وجد من ذلك شيئا فليقل:/ آمنت بالله». وفي رواية: ١/ ٣٦٣

---

(١) رواه البخاري (٣١٠٢)، ومسلم (١٣٤).

«ورسوله»[١] وفي رواية: «لا يزالون بك يا أبا هريرة حتى يقولوا: هذا الله، فمن خلق الله؟ قال: «فبينا أنا في المسجد إذ جاءني ناس من الأعراب، فقالوا: يا أبا هريرة هذا الله خلقَ الخلقَ فمن خلق الله؟» قال: «فأخذ حصًى بكفِّه فرماهم به، ثم قال: قوموا، قوموا، صدق خليلي»[٢].

وفي الصحيح أيضاً عن أنس بن مالك عن رسول الله ﷺ قال: «قال الله: إن أمتك لا يزالون يسألون: ما كذا؟ وما كذا؟ حتى يقولوا: هذا الله خلق الخلق، فمن خلق الله؟»[٣].

وهذا التسلسل في المؤثرات والفاعلين يقترنوا به تسلسل آخر، وهو التسلسل في تمام الفعل والتأثير، وهو نوعان: تسلسل في جنس الفعل، وتسلسل في الفعل المعين.

فالأول مثل أن يقال: لا يفعل الفاعل شيئاً أصلاً حتى يفعل شيئاً معيناً، أو لا يحدث شيئاً حتى يحدث شيئاً، أو لا يصدر عنه شيء حتى يصدر عنه شيء، فهذا أيضاً باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء./ ١/ ٣٦٤

وهذا هو الذي يصح أن يجعل مقدمة في دوام الفاعلية، بأن يقال: كل الأمور المعتبرة في كونه فاعلاً: إن كانت قديمة لزم قدم الفعل، وإن حدث فيها شيء، فالقول في حدوث ذلك الحادث كالقول في حدوث غيره، فالأمور المعتبرة في حدوث ذلك الحادث: إن كانت قديمة لزم قدم الفعل، وإن كانت محدثة لزم أن لا يحدث شيء من الأشياء حتى يحدث شيء.

(١) كل هذه الروايات عند مسلم (١٣٤).

(٢) مسلم (١٣٥).

(٣) البخاري (٦٨٦٦)، ومسلم (١٣٦).

وهذا جمع بين النقيضين، وقد يسمى هذا دَوْرا، ويسمى تسلسلاً، وهذا هو الذي أجاب عنه مَنْ أجاب بالمعارضة بالحوادث المشهودة.

وجوابه أن يقال: أتعنى بالأمور المعتبرة الأمورَ المعتبرة في جنس كونه فاعلاً، أم الأمور المعتبرة في فعل شيء معين؟ أما الأول فلا يلزم من دوامها دوام فعل شيء من العالم؛ وأما الثاني: فيجوز أن يكون كل ما يعتبر في حدوث المعين كالفلك وغيره حادثاً، ولا يلزم من حدوث شرط الحادث المعين هذا التسلسل، بل يلزم منه التسلسل المتعاقب في الآثار، وهو أن يكون قبل ذلك الحادث حادث، وقبل ذلك الحادث حادث، وهذا جائز عندهم وعند أئمة المسلمين، وعلى هذا فيجوز أن يكون كل ما في العالم حادثاً، مع التزام هذا التسلسل الذي يجوِّزونه.

وقد يراد بالتسلسل في حدوث الحادث المعين، أو في جنس الحوادث: أن يكون قد حدث مع الحادث تمامُ مؤثره، وحدث مع حدوث تمام المؤثر المؤثر. وهلم جرّا.

وهذا أيضاً باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء، وهو من جنس التسلسل في تمام التأثير./ ١/ ٣٦٥

فقد تبين أن التسلسل إذا أريد به أن يحدث مع كل حادث حادث يقارنه، يكون تمام تأثيره مع الآخر حادث، وهلم جرا، فهذا ممتنع، وهو من جنس قول مُعَمَّر في المعاني المتسلسلة، وإن أريد به أن يحدث قبل كل حادث حادثٌ وهلم جرا، فهذا فيه قولان، وأئمة المسلمين وأئمة الفلاسفة يجوِّزونه.

وكما أن التسلسل يُراد به التسلسل في المؤثرات، وفي تمام التأثير، يُراد به التسلسل المتعاقب شيئاً بعد شيء، ويراد به التسلسل المقارن شيئاً مع شيء. فقولنا أيضاً: «إن المؤثر يستلزم أثره» يُراد به شيئان: قد يراد به أن يكون معه في الزمان، كما تقوله الدهرية

في قدم الأفلاك، وقد يراد به أن يكون عقبه؛ فهذا هو الاستلزام المعروف عند جمهور العقلاء، وعلى هذا فيمتنع أن يكون في العالم شيء قديم.

والناس لهم في استلزام المؤثر أَثَرَهُ قولان:

فمن قال: «إن الحادث يحدث في الفاعل بدون سبب حادث» فإنه يقول: المؤثر التام لا يجب أن يكون أثره معه، بل يجوز تراخيه، ويقول: إن القادر المختار يرجح أحد مقدورَيْه بمجرد قدرته التي لم تزل، أو بمجرد مشيئته التي لم تزل، وإن لم يحدث عند وجود الحادث سبب.

١/٣٦٦ والقول الثاني: أن المؤثر التام يستلزم أثره. لكن في معنى هذا الاستلزام قولين:/

أحدهما: أن يكون معه، بحيث يكون زمان الأثر المعين زمان المؤثر؛ فهذا هو الذي تقوله المتفلسفة، وهو معلوم الفساد بصريح العقل عند جمهور العقلاء.

والثاني: أن يكون الأثر عقب تمام المؤثر، وهذا يقرُّ به جمهور العقلاء، وهو يستلزم أن لا يكون في العالم شيء قديم، بل كل ما فعله القديم الواجب بنفسه، فهو محدث.

وإن قيل: «إنه لم يزل فعَّالاً»، وإن قيل بدوام فاعليته، فذلك لا يناقض حدوث كل ما سواه، بل هو مستلزم لحدوث كل ما سواه؛ فإن كل مفعول فهو محدَث، فكل ما سواه مفعول، فهو محدَث مسبوق بالعدم، فإن المسبوق بغيره سَبْقاً زمانياً لا يكون قديماً، والأثر المتعقب لمؤثره، الذي زمانه عقب زمان تمام مؤثره، ليس مقارناً له في الزمان، بل زمنه متعقب لزمان تمام التأثير، كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض، وليس في أجزاء الزمان شيء قديم، وإن كان جنسه قديماً، بل كل جزء من الزمان مسبوق بآخر، فليس من التأثيرات المعينة تأثير قديم، كما ليس من أجزاء الزمان جزء قديم.

فمن تدبر هذه الحقائق، وتبين له ما فيها من الاشتباه والالتباس: تبين له محارات أكابر النظار في هذه المهامة التي تحار فيها الأبصار. والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم./ ١/ ٣٦٧

[عمدة الفلاسفة في قدم العالم على مقدمتين:]

وحقيقة الأمر: أن هؤلاء الفلاسفة بَنَوْا عمدتهم في قدم العالم على مقدمتين:

إحداهما: أن الترجيح لا بد له من مرجِّح تام يجب به.

والثانية: أنه لو حدث الترجيح للزم التسلسل، وهو باطل.

وهم متناقضون قائلون بنقيض هاتين المقدمتين.

[جواز التسلسل:]

أما جواز التسلسل؛ فإن أرادوا به التسلسل المتعاقب في الآثار شيئاً بعد شيء، فهم يقولون بجواز ذلك، وحينئذ فلا يمتنع أن يكون كل ما سوى الله محدثاً، كائناً بعد أن لم يكن، كالفَلَك وغيره، وإن كان حدوثه موقوفاً على سبب حادث قبله، وحدوث ذلك السبب موقوف على سبب حادث قبله.

وإن أرادوا التسلسل المقترن وهو أنه لو حدث حادث، للزم أن يحدث معه تأثيره، ومع حدوث تمام تأثيره يحدث تمام تأثير المؤثر فهذا باطل بصريح العقل، وهم يوافقون على امتناعه.

وإن عنوا بالتسلسل: أنه لو حدث مرجَّح ما، للزم أن لا يحدث شيء حتى يحدث شيء، فهذا متناقض، وهو ممتنع أيضاً.

فإذا قال القائل: «لو حدث سبب يوجب ترجيح جنس الفعل للزم هذا التسلسل» فهو صادق، ولكن هذا يفيد أنه لا يحدث مرجَّح يوجب ترجيح الفعل، بل لا يزال جنس الفعل موجوداً؛ فهذا يسلمه لهم أئمة المسلمين./ ١/ ٣٦٨

لكن ليس في هذا ما يقتضي صحة قولهم بقدم شيء من العالم، بل هذا يقتضي حدوث كل ما سوى الله، فإنه إذا كان جنس الفعل لم يزل، لزم أنه لا تزال المفعولات تحدث شيئاً بعد شيء، وكل مفعول محدث مسبوق بعدم نفسه؛ ولكن هؤلاء ظنوا أن المفعول يجب أن يقارن الفاعل في الزمان، ويكون معه من غير أن يتقدم الفاعل على مفعوله بزمان.

وهذا غلط بيِّن لمن تصوره، وهو معلوم الفساد بالعقل عند عامة العقلاء، ولهذا لم يكن في العقلاء من قال: «إن السماوات والأرض قديمة أزلية» إلا طائفة قليلة، ولم يكن في العالم من قال: «إنها مفعولة وهي قديمة» إلا شرذمة من هذه الطائفة الذين خالفوا صريح المعقول وصحيح المنقول.

وقولهم بأن المؤثر التام الأزلي يستلزم أثره بهذا الاعتبار الذي زعموه، أي: يكون معه لا يتقدم المؤثر على أثره بالزمان، يوجب أن لا يحدث في العالم شيء، وهو خلاف المشاهدة، فقد قالوا بما يخالف الحس والعقل وأخبار الأنبياء. وهذه هي طرق العلم.

وإذن، كان الممتنع إنما هو جواز التسلسل في أصل التأثير، والتسلسل المقارن مطلقاً.

١/ ٣٦٩ وأما التسلسل في الآثار شيئاً بعد شيء فهم مصرحون به: معترفون بجوازه./

وقدم العالم ليس لازماً مستلزماً لجواز التسلسل. وإنما خصوا به المعتزلة ومن اتبعهم من الكُلاَّبية وغيرهم، الذين وافقوهم على نفي الأفعال القائمة به، أو نفي الصفات والأفعال، فقالوا لهم: أنتم قدرتم في الأزل ذاتاً معطَّلة عن الفعل، فيمتنع أن يحدث عنها شيء، لأنه يستلزم الترجيح بلا مرجِّح.

فالطريق الذي به ينقطع هؤلاء الفلاسفة أن يُقال: إن كان التسلسل في الآثار شيئاً بعد شيء ممتنعاً بطلت الحجة، وإن كان جائزاً أمكن أن يكون حدوث كل شيء من

العالم مبنياً على حوادث قبله، إما مَعَانٍ حادثه شيئاً بعد شيء في غير ذات الله تعالى، وإما أمور قائمة بذات الله تعالى، كما يقوله أهل الحديث وأهل الإثبات، الذين يقولون: لم يزل متكلما إذا شاء، فعالاً لما يشاء، وإما غير ذلك، كما قاله الأرْمَوي وغيره.

وبالجملة: فالتقديرات في تسلسل الحوادث متعددة، ومهما قدر منها كان أسهل من القول بأن السماوات والأرض أزلية، وأن الله لم يخلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام، وهؤلاء الفلاسفة إنما يبحثون بمجرد عقولهم، فليس في العقل ما يوجب ترجيح قدم الأفلاك على سائر التقديرات، ومن يقر بالسمع -كمن يقر بالشرائع منهم- فأيُّ تقدير قدَّره كان أقرب إلى الشرع من قولهم بقدم الأفلاك./ ١/ ٣٧٠

وأما المقدمة الثانية -وهي الترجيح بلا مرجِّح- فإنهم ألزموا بها القائلين بالحدوث بدون سبب حادث، وهي لهم ألزم، فإن الحوادث المتجددة تقتضي تجدد أسباب حادثة، فالحدوث أمر ضروري على كل تقدير، والذات القديمة المستلزمة لموجبها: إن لم يتوقف حدوث الحوادث عنها على غيرها لزم مقارنة الحوادث لها في الأزل، وهذا باطل بالضرورة والحس، وإن توقف على غيرها فذلك الغير إن كان قديماً أزلياً كان معها، فيلزم مقارنة الحوادث لها، وإن كان حادثاً، فالقول في سبب حدوثه كالقول في غيره من الحوادث.

فهؤلاء الفلاسفة أنكروا على المتكلمين -نفاة الأفعال القائمة به- أنهم أثبتوا حدوث الحوادث بدون سبب حادث، مع كون الفاعل موصوفاً بصفات الكمال، وهم أثبتوا حدوث الحوادث كلها بدون سبب حادث ولا ذات موصوفة بصفات الكمال، بل حقيقة قولهم أن الحوادث تحدث بدون محدث فاعل، إذ كانوا مصرحين بأن العلة التامة الأزلية يجب أن يقارنها معلولها؛ فلا يبقى للحوادث فاعل أصلاً، لا هي ولا غيرها.

فعُلم أن قولهم أعظم تناقضاً من قول المعتزلة ونحوهم، وأن ما ذكروه من الحجة في قدم العالم، هو على حدوثه أدل منه على قدمه، باعتبار كل واحدة من مقدمتي حجتهم/ ١/ ٣٧١

ومن تدبر هذا وفهمه تبين له أن الذين كذَّبوا بآيات الله صُمٌّ وبُكم في الظلمات، وأن هؤلاء وأمثالهم من أهل النار، كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ۝١٠﴾ [الملك:١٠]، وهذا مبسوط في موضع آخر.

والمقصود هنا أن نبين أن أجوبة نُفَاة الأفعال الإختيارية القائمة بذات الله تعالى لهؤلاء الدهرية أجوبة ضعيفة، كما بُيِّن ذلك، وبهذا استطالت الفلاسفة والملاحدة وغيرهم عليهم.

فالذين سلكوا هذه المناظرة لا أعطوا الإيمان بالله ورسوله حقه، ولا أعطوا الجهاد لأعداء الله تعالى حقه، فلا كمَّلوا الإيمان ولا الجهاد.

وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ۝١٥﴾ [الحجرات:١٥]، وقال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ۝٨١﴾ [آل عمران:٨١]. قال ابن عباس: «ما بعث الله نبياً إلا أخذ عليه الميثاق: لئن/ بعث محمد ﷺ وهو حي ليؤمنن به ولينصرنه[1]، وأمره أن يأخذ الميثاق على أمته: لئن بُعِث محمد ﷺ وهم أحياء ليؤمنُنَّ به ولينصُرنَّه». ١/ ٣٧٢

(١) ذكره ابن كثير في «التفسير» (١/ ٣٧٩) (٤/ ٣٦١) عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وابن عمه حبر الأمة ابن عباس ﷺ.

فقد أوجب الله تعالى على المؤمنين الإيمان بالرسول والجهاد معه، ومن الإيمان به: تصديقهُ في كل ما أخبر به، ومن الجهاد معه دفع كل من عارض ما جاء به، وألحد في أسماء الله وآياته.

وهؤلاء أهل الكلام المخالفون للكتاب والسنة، الذين ذمهم السلف والأئمة، لا قاموا بكمال الإيمان ولا بكمال الجهاد، بل أخذوا يناظرون أقواماً من الكفار وأهل البدع، الذين هم أبعد عن السنة منهم، بطريق لا يتم إلا برد بعض ما جاء به الرسول، وهي لا تقطع أولئك الكفار بالمعقول، فلا آمنوا بما جاء به الرسول حق الإيمان، ولا جاهدوا الكفار حق الجهاد، وأخذوا يقولون أنه لا يمكن الإيمان بالرسول ولا جهاد الكفار، والرد على أهل الإلحاد والبدع إلا بما سلكناه من المعقولات، وإن ما عارض هذه المعقولات من السمعيات يجب رده -تكذيباً أو تأويلاً أو تفويضاً- لأنها أصل السمعيات.

وإذا حُقق الأمر عليهم وُجِدَ الأمر بالعكس، وأنه لا يتم الإيمان بالرسول والجهاد لأعدائه، إلا بالمعقول الصريح المناقض لما ادعوه من العقليات، وتبين/ أن المعقول ٣٧٣/١ الصريح مطابق لما جاء به الرسول، لا يناقضه ولا يعارضه، وأنه بذلك تبطل حجج الملاحدة، وينقطع الكفار، فتحصل مطابقة العقل للسمع، وانتصار أهل العلم والإيمان على أهل الضلال والإلحاد، ويحصل بذلك الإيمان بكل ما جاء به الرسول، واتباع صريح المعقول، والتمييز بين البينات والشبهات.

[كل ما يحتج به النفاة يدل على نقيض قولهم:]

وقد كنت قديماً ذكرت في بعض كلامي أني تدبرت عامة ما يحتج به النفاة من النصوص، فوجدتها على نقيض قولهم أدل منها على قولهم، كاحتجاجهم على نفي

الرؤية بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام:١٠٣]، فبينت أن الإدراك هو الإحاطة لا الرؤية، وأن هذه الآية تدل على إثبات الرؤية أعظم من دلالتها على نفيها.

وكذلك احتجاجهم على أن القرآن أو عبارة القرآن مخلوقة بقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ﴾ [الأنبياء:٢]، بينت أن دلالة هذه الآية على نقيض قولهم أقوى؛ فإنها تدل على أن بعض الذكر محدث وبعضه ليس بمحدث، وهو ضد قولهم.

والحدوث في لغة العرب العامة ليس هو الحدوث في اصطلاح أهل الكلام؛ فإن العرب يسمون ما تجدد حادثاً، وما تقدم على غيره قديماً، وإن كان بعد أن لم يكن، كقوله تعالى: ﴿كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ۝٣٩﴾ [يس:٣٩]، وقوله تعالى عن إخوة يوسف: ﴿تَٱللَّهِ إِنَّكَ لَفِى ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ ۝٩٥﴾ [يوسف:٩٥]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا۟ بِهِۦ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَآ إِفْكٌ قَدِيمٌ ۝١١﴾ [الأحقاف:١١]، /١/ ٣٧٤ وقوله تعالى عن إبراهيم: ﴿قَالَ أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ۝٧٥ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ ۝٧٦﴾ [الشعراء:٧٥-٧٦]. وكذلك استدلالهم بقوله: «الأحد الصمد» على نفي علوه على الخلق، وأمثال ذلك مما قد بُسِط في غير هذا الموضع.

ثم تبين لي بعد ذلك مع هذا أن المعقولات في هذا كالسمعيات، وأن عامة ما يحتج به النفاة من المعقولات هي أيضاً على نقيض قولهم أدل منها على قولهم، كما يستدلون به على نفي الصفات ونفي الأفعال، وكما يستدل به الفلاسفة على قدم العالم، ونحو ذلك والمقصود هنا التنبيه، وإلا فالبسط له موضع آخر.

وعمدة مَنْ نفى الأفعال والصفات من أهل الكلام الجهمية والمعتزلة، ومن اتبعهم على هذه الحجة التي زعموا أنهم يقررون بها حدوث العالم وإثبات الصانع، فجعلوا فجعلوا ما قامت به الصفات أو الأفعال محدثاً، حتى يستدلوا بذلك على أن العالم محدث، ويلزم من ذلك أن لا يقوم بالصانع لا الصفات ولا الأفعال.

وإذا تدبر العاقل الفاضل تبين له إثبات الصانع وإحداثه للمحدثات لا يمكن إلا بإثبات صفاته وأفعاله، ولا تنقطع الدهرية من الفلاسفة وغيرهم قطعاً تاماً عقلياً لا حيلة لهم فيه، إلا على طريقة السلف أهل الإثبات للأسماء والأفعال والصفات، وأما من نفى الأفعال أو نفى الصفات فإن الفلاسفة الدهرية تأخذ بخناقه، ويبقى حائراً شاكاً مرتاباً مذبذباً، بين أهل الملل المؤمنين بالله ورسوله وبين هؤلاء الملاحدة، كما قال تعالى في المنافقين: ﴿مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ لَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ وَلَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [النساء:١٤٣]./ ١/ ٣٧٥

وهذا موجود في كلام عامة هؤلاء الذين في كلامهم سنة وبدعة، ولا ريب أنهم يردون على الفلاسفة وغيرهم أموراً، ولكن الفلاسفة ترد عليهم أموراً، وهم ينتصرون في غالب الأمر بالحجة العقلية على الفلاسفة، أكثر مما تنتصر الفلاسفة بالحجة العقلية عليهم، ولكن قد تقول الفلاسفة أموراً باطلة من جنس العقليات فيوافقونهم عليها فيستطيلون بها عليهم، وقد تقول الفلاسفة أموراً صحيحة موافقة للشريعة فيردونها عليهم، وهم لا يصيبون الصدق والعدل إلا إذا وافقوا الشريعة، فإذا خالفوها كان غايتهم أن يقابلوا الفاسد بالفاسد، والباطل بالباطل، فتبقى الفلاسفة العقلاء في شك، ويبقى العقلاء منهم في شك، لا حصل لهؤلاء نور الهدى ولا لهؤلاء.

وإنما يحصل النور والهدى بأن يقابل الفاسد بالصالح، والباطل بالحق، والبدعة بالسنة، والضلال بالهدى، والكذب بالصدق. وبذلك يتبين أن الأدلة الصحيحة لا تعارَضُ بحال، وأن المعقول الصريح مطابِق للمنقول الصحيح.

وقد رأيتُ من هذا عجائب، فقل أن رأيت حجة عقلية هائلة لمن عارض الشريعة، قد انقدح لي وجه فسادها وطريق حلها، إلا رأيت بعد ذلك من أئمة تلك الطائفة مَنْ قد تفطن لفسادها وبينه./ ١/ ٣٧٦

وذلك لأن الله خلق عباده على الفطرة، والعقول السليمة مفطورة على معرفة الحق، لولا المعارضات؛ ولهذا أذكر من كلام رؤوس الطوائف في العقليات ما يبين ذلك؛ لا لأنا محتاجون في معرفتنا إلى ذلك، لكن ليعلم أن أئمة الطوائف معترفون بفساد هذه القضايا، التي يَدَّعى إخوانهم أنها قطعية، مع مخالفتها للشريعة، ولأن النفوس إذا علمت أن ذلك القول قاله مَنْ هو مِن أئمة المخالفين، استأنست بذلك واطمأنت به، ولأن ذلك يبين أن تلك المسألة فيها نزاع بين تلك الطائفة، فتنحل عقد الإصرار والتصميم على التقليد.

فإن عامة الطوائف -وإن ادعوا العقليات- فجمهورهم مقلدون لرؤوسهم، فإذا رأوا الرؤوس قد تنازعوا واعترفوا بالحق، انحلت عقدة الإصرار على التقليد.

[إبطال الأبهري حجة الفلاسفة على قدم العالم:]

وقد رأيت الأثير الأبهري[1] -وهو ممن يصفه هؤلاء المتأخرون بالحذق في الفلسفة والنظر، ويقدمونه على الأُرموي، ويقولون: الأصبهاني صاحب القواعد[2] هو وغيره/ ١/٣٧٧

---

(١) أثير الدين المفضل بن عمر بن المفضل الأبهري السمرقندي، صاحب كتاب «هداية الحكمة» (وهو مطبوع)، (ت: ٦٣٣هـ).

(٢) محمد بن محمود بن محمد بن عباد السلماني، أبو عبدالله شمس الدين الأصفهاني، من فقهاء الشافعية بأصبهان، (٦١٦-٦٨٨هـ)، له مصنفات منها: «شرح المحصول» في أصول الفقه، «القواعد» في أصول الفقه والدين والمنطق والجدل، قال ابن شاكر: هو أحسن تصانيفه و«غاية المطالب» في المنطق. وقد كتب ابن تيمية تعليقاً على «عقيدة» كتبها، وعرف هذا التعليق برسالة «شرح العقيدة الأصفهانية» وطبعت ضمن مجموعة الفتاوى الكبرى، الجزء الخامس، وفي طبعات أخرى مستقلة وأتم طبعة التي طبعت في المملكة العربية السعودية كرسالة علمية لأن كل الطبعات السابقة ناقصة.

من تلامذته- رأيته قد أبطل حجة هؤلاء المتفلسفة على قدم العالم بما يقرر ما ذكرته من إبطالها، وكان ما أجاب به عن حجتهم أَوْلى بدين المسلمين، كما ذكره الأُرْمَوي، مع أنه ينتصر للفلاسفة أكثر من غيره.

فقال في فصل ذكر فيه ما يصح من مذاهب الحكماء وما لا يصح[1]:

قال: (ثم قالوا: إن الواجب لذاته يجب أن يكون واجبا من جميع جهاته، أي يجب أن تكون جميع صفاته لازمة لذاته، لأن ذاته إما أن تكون كافية فيما له من الصفات، وجودية كانت أو عدمية، أو لا تكون. والثاني باطل، وإلا لتوقف شيء من صفاته على غيره، وذاته متوقفة على وجود تلك الصفة، أو عدمها، فذاته تتوقف على غيره، وهو محال).

قال: (وهذا ضعيف، لأنا نقول: لا نسلم أن ذاته تتوقف على وجود تلك الصفة أو عدمها، بل ذاته تستلزم وجود تلك الصفة أو عدمها، ولا يلزم من ذلك توقف ذاته إما على وجودها أو عدمها).

قال: (ثم قالوا: إن الباري تعالى يستلزم جملة ما يتوقف عليه وجودُ العالم، فيلزم من دوامه أزلية العالم، وهو ممتنع، لاحتمال أن يكون له إرادات حادثة، كل واحدة منها تستند إلى الأخرى، ثم تنتهي في جانب النزول إلى إرادة تقتضي حدوث العالم، فلزم حدوثه)./ ١/ ٣٧٨

[جواب ابن تيمية]

قلت: فهذا الجواب خير من الذي ذكره الأرموي، وذكر أنه باهر، والأرموي نقله من «المطالب العالية» للرازي، فإنه ذكره، وقال: «إنه هو الجواب الباهر»، ووافقه عليه القشيري المصري: فهذا أصح في الشرع والعقل.

---

(١) قد راجعت ما بين يدي من نسخ كتاب الهداية لأثير الدين الأبهري المخطوط (رقم ١٣٨ فلسفة وحكمة، ٣٥ حكمة وفلسفة) فلم أجد هذا النص والنصوص التالية، والمشهور من كتب الأبهري كتاب الهداية الذي رجعت إليه، وشرح إيساغوجي في المنطق. (رشاد).

أما الشرع: فإن هذا فيه قول بحدوث كل ما سوى الله، وذلك القول فيه إثبات عقول ونفوس أزلية مع الله تعالى، والفرق بين القولين معلوم عند أهل الملل والشرائع.

وأما العقل[1]: فإن قول الأرموي فيه إثبات أمور ممكنة، يحدث فيها حوادث متعاقبة من غير أمر يتجدد من الواجب، وهذا يقتضي حدوث الحوادث بلا محدث؛ فإن الواجب بنفسه إذا كان علة تامة مستلزمة لمعلولها، لم يجز تأخر شيء من معلوله عنه، بخلاف ما ذكره الأبهري، فإنه ليس فيه إلا أن الواجب مستلزم لآثاره شيئا بعد شيء، وهذا متفق عليه بينهم، فإنه ليس فيه إلا تسلسل الآثار، والأبهري/ والأُرموي وغيرهما ١/ ٣٧٩ يقولون بتسلسل الآثار، بل قول أولئك يقتضي أن يكون الفلك هو رب ما دونه، وهو المحدث للحوادث بأفعاله القائمة به المتعاقبة، وقول الأبهري يقتضي أن يكون الله هو رب العالمين، وهو محدث لكل شيء مما يقوم به من الأفعال المتعاقبة.

ولا ريب أن قول أولئك فاسد في العقل، كما هو فاسد في الشرع؛ فإن الفلك إذا كان ممكناً فجميع صفاته وحركاته ممكنة، ولا يترجح شيء من ذلك إلا بوجود المرجِّح التام، فالمرجح التام إن كان موجوداً في الأزل لزم وجود مقتضاه في الأزل.

---

(١) في هامش (ر) (ص) (ط) كتب ما يلي: (هو ابن دقيق العيد وتحتها في (ر)، (ص): كذا على الأصل بخط الشيخ أحمد عفى الله عنه، ولعل الناسخ يقصد أحمد ابن تيمية نفسه، وابن دقيق العيد هو محمد بن علي بن وهب، أبو الفتح، تقي الدين القشيري، المعروف كأبيه وجده وأخيه بابن دقيق العيد، قاض، من أكابر العلماء بالأصول، مجتهد، أصل أبيه من منفلوط، ولد بينبع على ساحل البحر الأحمر سنة (٦٢٥هـ)، تعلم بدمشق والإسكندرية ثم القاهرة، تولى قضاء الديار المصرية سنة (٦٩٥هـ)، واستمر إلى أن توفي سنة (٧٠٢هـ)، له مصنفات عدة منها: «إحكام الأحكام»، «تحفة اللبيب في شرح التقريب». (رشاد).

ثم ذلك المرجح إن كان في نفسه علة تامة لمعلوله، بحيث لا يتجدد به ولا منه شيء، امتنع أن يصدر عنه شيء، بعد أن لم يكن صادراً، لا في الفلك ولا في غير الفلك، لا دائم ولا منقطع، وامتنع أن تكون حركة الفلك الدائمة صادرة عن هذا، لا سيما مع اختلاف الحركات والمتحركات، وأنه بسيط عندهم من كل وجه، وهو في الأزل علة تامة، فيمتنع أن تصدر عنه المختلفات والمتجددات، كما أن جميع المتحركات الممكنات لا تدوم حركتها إلا بدوام السبب المحرك المنفصل عنها، وهذا لأن حال الفاعل إذا كانت حين أحدث هذا المتأخر كحاله حين أحدث ذلك المتقدم، امتنع تخصيصُ هذا الحال بالفصل دون هذه، كما يقولون هم ذلك.

وإن قالوا: «إنما كان هذا لأن حركة الفلك لم يمكن وجودها كلها، أو لم يمكن وجود الحوادث كلها في الأزل، فتأخر فيضه لتأخر استعداد القوابل»./ ١/ ٣٨٠

قيل: هذا إنما يمكن أن يقال إذا كان القابل ليس هو صادراً عن الفاعل، مثل القوابل لأثر الشمس؛ فإن أثر الشمس فيها مختلف باختلاف تلك القوابل، فَتُسَوِّدُ وجه القَصَّار وتُبَيِّضُ الثوب؛ وترطِّب الفاكهة تارة، وتجففها أخرى، ولهذا إنما قال سلفهم هذا في العقل الفعَّال، فقالوا: إنه يتأخر فَيْضُه على القوابل، لتأخر استعداد القوابل بسبب الحركات الفلكية، فالموجب لاستعداد القوابل ليس هو الموجب للفيض عندهم.

وهذا قالوه لاعتقادهم وجود هذا العقل، وهذا لا يستقيم في المبدع لكل شيء، الذي منه الإعداد ومنه الإمداد، لا يتوقف فعله على غيره.

فأما إذا كان الفاعل هو الفاعل للقابل والمقبول، عاد السؤال جَذَعاً؛ وقيل: فلم جعل القوابل تقبل على ذلك الوجه، دون غيره؟ ولم جعل الحركة الفلكية على هذا الوجه دون غيره، مع أن الممكن ليس له من نفسه شيء أصلاً، لا طبيعة ولا غيرها؟ بل

الموجب هو الفاعل لطبيعته وحقيقته، وليس له حقيقة في الخارج مباينة للموجود في الخارج، بل البارئ هو المبدع للحقائق كلها.

ومن قال: «إن للممكن ماهية مغايرةً في الخارج للأعيان الموجودة في الخارج». أو قال: «إنه شيء ثابت في القدم»، فلا يمكنه أن يقول: إن تلك المعدومات أوجبت قدرة الفاعل على بعضها دون بعض، مع أنها كلها ممكنة: إلا لأمر آخر، مثل أن يُقال: ما يمكن غير هذا، وهذا هو الأصلح، أو الأكمل والأفضل./ ١/ ٣٨١

وبهذا تظهر حجة الله تعالى في قوله: ﴿يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ۝٤﴾ [الرعد:٤]، فإنه دل بهذا على تفضيله بعضَ المخلوقات على بعض، مع استوائها فيما تساوت فيه من الأسباب.

كما قال في الآية الأخرى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا ۚ وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ۝٢٧ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَـٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ ۗ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَـٰٓؤُا۟ ۗ﴾ [فاطر:٢٧-٢٨].

فإذا قال القائل: إنما تفاضلت واختلفت لاختلاف القوابل، وأسباب أخرى من الهواء والتراب والحَبِّ والنَّوى.

قيل له: وتلك القوابل والأسباب هي أيضاً من فعله، ليست من فعل غيره، فهو الذي أعدَّ القوابل، وهو الذي أمد كل شيء بحسب ما أعده له؛ وحينئذ فقد تبين أنه خلق الأمور المختلفة، ومن كل شيء زوجين، فبطل أن يكون واحداً بسيطاً لا يصدر عنه إلا واحد لازم له، لا يصدر عنه غيره، ولا يمكنه فعل شيء سواه، فإن فعل المختلفات الحادثات يدل على أنه فاعل بقدرته ومشيئته، ولهذا قال: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَـٰٓؤُا۟ ۗ﴾ [فاطر:٢٨].

قال طائفة من السلف: العلماء به فإن مَنْ جعله غير قادر على أحداث فعل، ولا تغيير شيء من العالم، بل لزمه ما لا يمكنه مفارقته: لم يَخْشَه، إنما يخشى الكواكب والأفلاك التي تفعل الآثار الأرضية عنده، أو ما كان نحو ذلك، ولهذا عبدها هؤلاء من دون الله، ولهذا كان دعاؤهم لها وخشيتهم منها./ ١/ ٣٨٢

ولهذا تبرأ الخليل من مخافتها لما ناظرهم في عبادة الكواكب والأصنام، وقال: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْـَٔافِلِينَ ﴿٧٦﴾﴾ [الأنعام:٧٦]. قال تعالى: ﴿وَحَآجَّهُۥ قَوْمُهُۥ ۚ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّى فِى ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنِ ۚ وَلَآ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّى شَيْـًٔا ۗ وَسِعَ رَبِّى كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ۗ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٨٠﴾ وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا ۚ فَأَىُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾﴾ [الأنعام:٨٠-٨١]. وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [الأنعام:٨٢]، فإن المشركين يخافون المخلوقات من الكواكب وغيرها، وهم قد أشركوا بالله، ولا يخافون الله إذ أشركوا بالله ما لم ينزِّل به سلطاناً، وإنما يخشاه من عباده العلماء، الذين يعلمون أنه على كل شيء قدير، وأنه بكل شيء عليم، فهؤلاء الدهرية الفلاسفة وأمثالهم لا يخافون الله تعالى.

فإن قال قائل: فهم يقرون بالعبادات، ويقولون: «ضجيج الأصوات في هياكل العبادات بفنون اللغات تحلل ما عقدته الأفلاك الدائرات» لا سيما الإسلاميون منهم، فإنهم يعظِّمون الأدعية والعبادات.

قيل: هم لا يقرون بأن الله نفسه يحدث شيئا بسبب الدعاء أو غيره، وإنما الحوادث كلها عندهم بسبب حركة الفلك، لا بشيء آخر أصلاً، وهم إذا قالوا: «إن النفوس تقوى بالدعاء والعبادة والتجرد والتصفية، فتؤثر في هَيُولي العالم» كان هذا عندهم

١/٣٨٣ بمنزلة تأثير الأكل والشرب في الري والشبع، لا يستلزم ذلك عندهم/ أمراً يحدث من عند الله تعالى، فإنه لو حدث منه أمر لزم تغيره عندهم، وبطل أصل قولهم.

وهم قد يخافون ما يحدث من الحوادث بسبب أعمالهم، لاقتضاء طبيعة الوجود ذلك، كما يقولون: إن أكل المضرَّات يورث المرض أو الموت، والسبب لكل الحوادث حركة الفلك، وإن كانت الحوادث لا تحدث بمجرد الحركة، بل بالحركة وغيرها: أما لكون الحركة توجب امتزاجاً تستعدُّ به الممتزجات لما يفيض عليها من العقل الفعال، أو لغير ذلك؛ فهم مطالبون بالموجب لحركة الفلك وحدوثُ جميع الحوادث: إن كان الموجب لها علة تامة في الأزل لا يتأخر عنها شيء من معلولها، امتنع أن تكون حركات الممكنات وما فيها من الحوادث صادرة عن هذه العلة؛ لأن ذلك يقتضي تأخر كثير من معلولاتها، مع ما فيها من الاختلاف العظيم المنافي لبساطتها التي يسمونها الوحدة.

وقد بُيِّن في غير هذا الموضع أن الواحد البسيط الذي يقدِّرونه لا حقيقة له في الخارج أصلاً.

وإذا قيل: «القوابل المفعولة الممكنة المبدعة اختلفت وتأخر استعدادها، مع كون الفاعل لها لم يزل ولا يزال على حال واحدة» كان امتناع هذا ظاهراً.

بخلاف ما إذا قيل: «إن نفس الفاعل موصوف بصفات متنوعة وأفعال متنوعة، وله تعالى شئون وأحوال، كل يوم هو في شأن، فإنه يكون تنوع المفعولات وحدوث ١/٣٨٤ الحادثات لتنوع أحوال الفاعل، وأنه يُحدث من أمره ما شاء»./

وإذا طلب الفرق بينهما قيل: أحواله من مقتضيات ذاته الواجبة الوجود بنفسه، التي لا يتوقف شيء من أحوالها على أمر مستغنٍ عنها، ولا يحتاج إليه، وإذا كان واجباً بنفسه، فما كان من لوازمه كان أيضاً واجباً لا يمكن عدمه، بخلاف الممكن الذي ليس له من نفسه وجود.

فإنه إذا قيل: اختلف فعل الفاعل، وتأخر لاختلاف القابل وحدوثه.

قيل: فهو أيضاً الفاعل للقابل المختلف الحادث. فكيف تصدر المختلفات الحادثات عن فاعل لا اختلاف في فعله، ولا حدوث لشيء من أفعاله؟

[رد الأبهري على الرازي وتعليق ابن تيمية:]

والأبهري قد أبطل حجة المعتزلة والأشعرية ونحوهم على حدوث الأجسام، وأراد أن يعتذر عن الفلاسفة، فقال:

(فصل في ذكر الطرائق التي سلكها الإمام -يعنى أبا عبدالله الرازي- في كتبه لتقرير مذاهب المتكلمين وكيفية الاعتراض عليها.

أما الطريقة التي سلكها لحدوث العالم فمن وجهين:

أحدهما: أن العالم ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته فهو حادث، لأن تأثير المؤثر فيه: إما أن يكون حال الوجود، أو حال العدم، أو لا حال الوجود ولا حال العدم. والأوّل باطل؛ لأن التأثير حال الوجود يكون إيجاداً للموجود وتحصيلاً للحاصل، وهو محال. والثاني محال؛ لأن التأثير حال العدم يكون جمعاً بين الوجود والعدم، وهو محال. فيلزم أن يكون: لا حال الوجود ولا حال العدم، فيكون حال الحدوث، فكل ما له مؤثر فهو حادث.

الثاني: أن الأجسام لو كانت أزلية، فإما أن تكون متحركة في الأزل، أو ساكنة، والقسمان باطلان.

أما الأول فلوجوه: / ١/ ٣٨٥

أحدها: أنها لو كانت متحركة في الأزل للزم المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية في شيء واحد؛ لأن الحركة تقتضي المسبوقية بالغير، والأزل يقتضي عدم المسبوقية بالغير؛ فيلزم الجمع ضرورة.

الثاني: أنها لو كانت متحركة في الأزل لكانت بحال لا تخلو عن الحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وإلا لكان الحادث أزلياً؛ هذا خَلف.

الثالث: إنها لو كانت متحركة في الأزل لكانت الحركة اليومية موقوفة على انقضاء ما لا نهاية له، وهو محال، والموقوف على المحال محال.

الرابع: أنها لو كانت متحركة في الأزل لحصلت جملتان: إحداهما من الحركة اليومية إلى غير النهاية، والثانية من الحركة التي وقعت من الأمس إلى غير النهاية. فالجملة الثانية، إن صدق عليها أنها لو أطبقت على الأولى انطبقت عليها، كان الزائد مثل الناقص، وإن لم تصدق كانت متناهية، فالجملة الأولى أيضاً متناهية، وقد فرضت غير متناهية، هذا خلف.

وأما الثاني، فلأنها لو كانت ساكنة في الأزل امتنع عليها الحركة؛ لأن المؤثر في السكون إما أن يكون أزلياً أو حادثاً؛ لا جائز أن يكون حادثاً، وإلا لكان السكون حادثاً، وقد فرض أزلياً، هذا خلف؛ فتعين أن يكون أزلياً، فيلزم من دوامه دوام السكون، فتمتنع الحركة على الأجسام وأنها ممكنة عليها، لأن/ الأجسام إما أن ١/٣٨٦ تكون بسيطة أو مركبة، فإن كانت بسيطة فيصح على أحد جوانبها ما يصح على الآخر، فيصح أن يصير يمينها يساراً ويسارها يميناً، فيصح عليها الحركة، وإن كانت مركبة كانت مجتمعة من البسائط، فكانت بسائطها قابلة للاجتماع والافتراق، وكانت قابلة للحركة؛ هذا خلف).

قال الأبهري: (الاعتراض: قوله: بأن التأثير في الممكن إما أن يكون حالة الوجود، أو حالة العدم، أو لا حالة الوجود ولا حالة العدم.

قلنا: لم لا يجوز أن يكون حال الوجود؟

وقوله: التأثير حال الوجود إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل.

قلنا: لا نسلم، وإنما يكون كذلك أن لو أعطى الفاعل وجوداً ثانياً، وليس كذلك، فإن التأثير عبارة عن كون الأثر موجوداً بوجود المؤثر. وجاز أن يكون الأثر موجوداً دائماً لوجود المؤثر، والذي يدل على حصول التأثير حالة الوجود، أنه لو لم يكن كذلك لكان التأثير حالة العدم، لاستحالة الواسطة بين الوجود والعدم، والثاني كاذب، لأن التأثير حالة العدم يقتضي الجمع بين الوجود والعدم، وهو محال).

قال: (أما قوله: الأجسام لو كانت أزلية: فإما أن تكون متحركة أو ساكنة في الأزل.

قلنا: لم لا يجوز أن تكون متحركة؟

قوله: يلزم الجمع بين المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية بالغير في شيء واحد.

قلنا: لا نسلم، وهذا لأن المسبوق بالغير هو الحركة، وغير المسبوق بالغير هو الجسم/ ١/ ٣٨٧

فإن قال: إذا كانت الحركة أزلية كانت الحركة من حيث هي هي غير مسبوقة بالغير، لكن الحركة من حيث هي هي مسبوقة بغير، لأنها تغير وانتقال، فتقتضي المسبوقية بالغير، فيلزم الجمع بين المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية بالغير في الحركة.

قلنا: إذا ادعيتم ذلك فنقول: لا نسلم أن الجسم لو كان أزليا لكانت الحركة من حيث هي هي حركة أزلية. ولم لا يجوز أن يكون الجسم أزلياً، ويصدق عليه أنه متحرك دائماً بأن تتعاقب عليه الحركات المعينة، ولا يصدق على الحركات الموجودة في الأعيان أنها أزلية، ضرورة اتصاف كل واحد منها بكونها مسبوقة بالغير؟).

قلت: هذا مضمونه ما نبه عليه في غير هذا الموضع: أن حدوث كل من الأعيان لا يستلزم حدوث النوع الذي لم يزل ولا يزال.

(وأما قوله: لو كانت الأجسام متحركة لكانت لا تخلو عن الحوادث.

قلنا: نعم: ولكن لم قلتم بأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث؟

قوله: لو لم يكن كذلك لكان الحادث أزلياً.

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك لو كان شيء من الحركات بعينها لازماً للجسم، وليس كذلك، بل قبل كل حركة حركة، لا إلى أول إلى ما لا نهاية).

١/ ٣٨٨ قلت: هذا من نمط الذي قبله، فإن الأزلي اللازم هو نوع الحادث، لا عين الحادث/

(قوله: لو كانت حادثة في الأزل لكان الحادث اليومي موقوفاً على انقضاء ما لا نهاية له.

قلنا: لا نسلم، بل يكون الحادث اليومي مسبوقاً بحوادث لا أول لها، ولم قلتم: إن ذلك غير جائز؟).

قلت: مضمونه أنه يكون موقوفاً على انقضاء ما لا ابتداء له، ولا أول له، وهو لا نهاية له من الطرف الأول، لكن له نهاية من الطرف الآخر.

(قوله: لو كانت متحركة في الأزل لحصلت جملتان؛ إحدهما: من الحركة اليومية، والثانية: من الحركة التي وقعت في الأمس.

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك لو كانت الحركات مجتمعة في الوجود).

قلت: هذا مضمونه أن التطبيق لا يكون إلا بين موجودين، ولكن يقال التطبيق في الخارج لا يكون إلا بين موجودين، ولكن يمكن تقدير التطبيق بين معدومين، لا سيما إذا كانا قد دخلا جميعاً في الوجود، فالمطبق بينهما إما أن يكونا مقدرين في الأذهان، لا

يوجد في الأعيان بحال، كالأعداد المجردة عن المعدودات، أو معدومين منتظرين كالمستقبلات، أو معدومين ماضيين كالحوادث المتقدمة، أو موجودين كالمقادير الموجودة والمعدودات الموجودة.

ويجاب عن هذا بجواب ثان، وهو: أن الجملتين اللتين طبقت إحداهما على الأخرى، مع التفاوت في أحد الطرفين وعدم التناهي في الآخر، هما متفاضلتان/ في الطرف الواحد، وتنطبق إحداهما على الأخرى في الطرف الآخر، فلا يصدق ثبوت مطابقة إحداهما للأخرى مطلقاً، ولا نفي المطابقة مطلقاً، بل يصدق ثبوت الانطباق من أحد الطرقين وانتفاؤه من الآخر؛ وحينئذ فلا يكون الزائد مثل الناقص: ولا يكونان متناهيين. ١/ ٣٨٩

وإذا قال القائل: نحن نطبق بينهما من الطرف الذي يلينا، فإن استويا لزم أن يكون الزائد مثل الناقص، وأن يكون وجود الزيادة كعدمها، والشيء مع عدم غيره كهو مع وجوده، وإن تفاضلا لزم أن يكون ما لا يتناهى بعضه متفاضلا.

قيل: التطبيق بينهما من الجهة المتناهية مع تفاضلهما فيها ممتنع، وفرض الممتنع قد يلزمه حكم ممتنع؛ فإن الحوادث الماضية من أمس إذا قدرت منطبقة على الحوادث الماضية في اليوم كان هذا التطبيق ممتنعاً، فإنه يمتنع أن يطابق هذا هذا، فإن الجملتين متفاضلتان: ومع التفاضل يمتنع التطبيق المستلزمة للمعادلة والاستواء.

وإذا قال القائل: أنا أقدر المطابقة في الذهن وإن كانت ممتنعة في الخارج.

قيل له: فقد قدرت في الذهن شيئين مع جعلك أحدهما أزيد من الآخر من الطرف الواحد، ومساوياً له من الطرف الآخر. ومعلوم أنك إذا قدرت هذا لم يكن تفاضلهما ممتنعاً، بل كان الواجب هو التفاضل. ودليلك مبنى على تقدير التطبيق؛ فيلزم التفاضل

فيما لا يتناهى، وكل من المقدمتين باطل، فإن قدرت تطبيقها صحيحاً عدلياً فهو باطل، وإن قدرته وإن كان ممتنعاً لم يكن التفاضل/ في ذاك ممتنعاً، فدعواك أن التفاضل ممتنع فيما قدرته متفاضلاً ممنوع، بل مع تقدير التفاضل يجب التفاضل، لكن يجب التفاضل من جهة التفاضل، ولا يلزم التفاضل من الجهة الأخرى. ١/ ٣٩٠

قال الأبهري: (**وإن سلمنا أنه لا يجوز أن تكون متحركة في الأزل، ولكن لم لا يجوز أن تكون ساكنة؟**

قوله: بأن المؤثر في السكون إما أن يكون حادثاً أو أزلياً.

قلنا: فلم قلتم بأنه لو كان أزلياً للزم دوام السكون؟ ولم لا يجوز أن يكون تأثيره فيه موقوفاً على شرط عدمي أزلي؟ والعدمي الأزلي جائز الزوال، فإذا زال الشرط زال السكون).

قلت: لقائل أن يقول: العرض الأزلي إنما يزول بسبب حادث، والقول فيه كالقول في غيره، بل لا يزول إلا بسبب حادث، فيحتاج إلى حدوث سبب يحدث ليزول السكون، وهو يقول: المقتضى لزوال السكون كالمقتضى لحدوث العالم، وهو الإرادة المسبوقة بإرادة لا إلى أول، لكن هذا التقدير يصحح القول بحدوث العالم.

فيقال: إن كان الجسم أزلياً وأمكن حدوث الحركة فيه، كان المقتضى لحركته مجوِّزاً لحدوث العالم، لكن هذا يبطل حجة الفلاسفة، ولا يصحح حجيِّة أن الجسم الأزلي يمتنع تحريكه فيما بعد./ ١/ ٣٩١

وأيضاً فإن ههنا بحثا آخر، وهو أن السكون هل هو أمر ثبوتي مضاد للحركة، أو هو عدم الحركة عمَّا من شأنه أن يتحرك؟ وفيه قولان معروفان، فإذا كان عدمياً لم يفتقر إلى سبب.

(قال: وأما الطريقة التي يسلكها في كون الباري فاعلاً بالاختيار فمن وجهين:

أحدهما: أنه لو كان موجبا بالذات وجب أن لا ينفك عنه العالم، فيلزم إما قدم العالم، وإما حدوث الباري تعالى.

الثاني: أنه لو كان موجباً بالذات لما حصل تغير في العالم، لأنه يلزم من دوامه دوام معلوله، وإلا كان ترجيحاً بلا مرجح، ويلزم من دوام معلوله دوام معلول معلوله، وهكذا إلى أن يلزم دوام جميع المعلولات).

قال الأبهري: **(الاعتراض: أما الوجه الأول فلا نسلم أن القدم منتف، وأما الحجة التي ذكرها فقد مر ضعفها. وأما الثاني فلا نسلم أنه لو كان موجباً بالذات للزم دوام معلولاته، وإنما يلزم ذلك أن لو كان جميع معلولاته قابلة للدوام، وهذا لأن من جملة معلولاته الحركة، وهي غير قابلة للبقاء).**

ولقائل أن يقول: اعتراض الأبهري هنا ضعيف.

أما الأول فيقال: هب أن ما ذكره على انتفاء القدم ضعيف، لكن لا يلزم من ضعف الدليل المعين انتفاء المدلول، وأنت قد بينت ضعف دليل الفلاسفة على القدم، وإذا كان القول الموجب بالذات يستلزم قدم العالم، ولا دليل لهم عليه، كان قولهم أيضاً لا دليل عليه./ ١/٣٩٢

والأبهري قد ذكر في غير هذا الموضع ما احتج به على حدوث العالم ببيان انتفاء لازم القدم، ولكن إن كان قصده بيان فساد ما ذكره الرازي فالرازي ذكر وجهين. وهب أن الأول ضعيف، لكن الثاني قوي، وهو قوله: «لو كان موجباً بالذات ما حصل تغير في العالم».

وتحرير ذلك أن يقال: الموجب بالذات يراد به العلة التامة التي تستلزم معلولها، ولو كانت شاعرة به، ويراد به ما يفعل بغير إرادة ولا شعور، وإن كان فعله متراخياً. ومن المعلوم أنه لم يقصد إفساد القسم الثاني، وإنما قصد القسم الأول.

فيقال: إذا كان الموجب عله تامة تستلزم معلولها كان معلولها لازماً لها، ومعلول معلولها لازماً، فيمتنع تأخر شيء من لوازمها ولوازم لوزامها، فلا يكون هناك شيء محدث، فلا يحصل في العالم تغير.

وأما قول المعترض: «إنما يلزم أن لو كان جميع معلولاته قابلة للقدم، والحركة لا تقبله».

فيقال: هذا الاعتراض باطل لوجوه:

أحدها: أنه إذا جاز أن تكون العلة التامة التي تستلزم معلولها لها معلول لا يقبل البقاء، وهو الحركة، والحوادث تحدث بسببه، جاز أن يكون ذلك المعلول حوادث يقوم بها، وتكون كل الأمور المباينة موقوفة على تعاقب تلك الحوادث، كما قد ذكره الأبهري نفسه في الارادات المتعاقبة، وقال: «يجوز أن يكون للباري إرادات حادثة، وكل واحدة منها تستند إلى الأخرى، ثم تنتهي في جانب النزول إلى إرادة تقتضي حدوث العالم، فيلزم حدوثه، وإذا كان هذا جائزاً امتنع أن يكون موجباً بذاته بمعنى أنه يستلزم أن يكون موجباً: بذاته بمعنى أنه يستلزم/ موجباته، بل يجوز مع هذا أن تتأخر عنه موجباته، وعلى هذا فلا يكون العالم قديماً، وليس هذا هو الموجب بذاته في هذا الإصلاح الذي تكلم به الرازي، وأراد به إفساد قول الفلاسفة الدهرية، فإن الموجب بذاته في هذا الاصطلاح الذي بينه وبينهم هو العلة التامة التي تستلزم معلولها.

٣٩٣/١

الوجه الثاني: أن يقال إن أردتم بالموجب بالذات ما يستلزم معلوله؛ فالتغيرات التي في العالم تبطل كونه موجباً بهذا الاعتبار، وإن أردتم بالموجب بالذات ما قد تكون مفعولاته أمراً لا يلزمه، بل يحدث شيئاً بعد شيء، فحينئذ إذا وافقكم المنازعون على تسميته موجباً بالذات لم يكن في ذلك ما ينافي أن تكون مفعولاته تحدث شيئاً بعد شيء، ولا يمتنع أن تكون هذه الأفلاك من جملة الحوادث المتأخرة، فبطل قولكم.

الوجه الثالث: ذلك المعلول الذي لا يقبل الدوام كحركة الفلك: هل الباري موجب له بذاته بوسط أو بغير وسط، أو إيجابه له موقوف على حادث آخر؟

فإن قيل بالأول، لزم قدم الحركات المتعاقبة، وأن تكون قابلة للدوام، وهو ممتنع./ ١/ ٣٩٤

وإن قيل بالثاني؛ قيل: فإيجابه لما تأخر من هذه الحركة: إما أن يكون موقوفاً على شرط أو لا يكون، فإن لم يكن موقوفاً على شرط، لزم تقدمه لتقدم الموجب الذي لا يقف تأثيره على شرط، وهو ممتنع.

وإن قيل: بل إيجابه للجزء الثاني مشروط بحدوث الجزء الأول، وهلم جرا: كان معناه أن إيجابه لكل جزء مشروط بوجود جزء آخر قبله، وهو ليس علة تامة لشيء من تلك الأجزاء، فيجب أن لا يحصل شيء منها، لأن تلك الأجزاء متعاقبة أزلا وأبداً، وما من وقت يفرض إلا وهو مشابه من الأوقات، فليس هو في شيء من الأوقات علة تامة لشيء من الحوادث؛ فيكون إحداثه لكل حادث مشروطاً بحادث لم يحدثه، والقول في ذلك الحادث الذي هو شرط كالقول في الحادث الذي هو مشروط، فإذا لم يكن محدثاً للأول فلا يكون محدثاً للثاني، فلا يكون محدثاً لشيء من الحوادث على قولهم «هو علة تامة»، وهو المطلوب.

فإنه لو قال: «لو كان موجباً بذاته لما حصل في العالم شيء من التغير» وهذا يهدم قولهم؛ فإنهم بين أمرين: إما أن يقولوا ليس بعلة تامة لمعلولاته، أو يقولوا: معلولاته مقارنة له، فأما جمعهم بين كونه علة تامة في الأزل، وبين كون المعلول يوجد شيئاً فشيئاً، فَجَمْعٌ بين الضدين.

فإن العلة التامة: هي التي تستلزم معلولها، لا يتأخر عنها معلولها، ولا يقف اقتضاؤها على غيرها. وهم يقولون: إنه في كل وقت ليس علة تامة لما يحدثه فيه، بل فعله مشروط بأمر متقدم وليس هو علة تامة لذلك الشرط المتقدم فلا يكون علة تامة لا للمتقدم من الحوادث ولا للمتأخر، فلا بد للحوادث من مقتضٍ آخر.

وهذا لا يرد على من يقول: «أحدث الحوادث بإرادات متعاقبة أو أفعال متعاقبة» فإنه لا يقول: هو موجب بنفسه للممكنات، ولا يقول: هو في الأزل علة تامة لها، بل يقول: ليس بعلة أصلاً لشيء من مخلوقاته، بل فعلها بمشيئته/ وقدرته، إذ الفعل الثاني منه مشروط بالأول، لأن الأفعال الحادثة لا تكون إلا متعاقبة، وليس هو موجباً بذاته لشيء من تلك الأفعال، ولا للمفعولات بها، ولا يلزم من ذلك لا قدمُ شيء من الأفعال بعينه، ولا قدمُ شيء من المفعولات بعينه: لا فلك ولا غيره، والحوادث جميعُها التي في العالم والتغيرات يحدثها شيئاً بعد شيء، بأفعاله الحادثة شيئاً بعد شيء، فكل يوم هو في شأن.

١/ ٣٩٥

بخلاف ما إذا قالوا: هو علة تامة مستلزمة لمعلولها، وجعلوا من المعلولات ما لا يكون إلا شيئاً فشيئاً، فإن هذا جمع بين المتنافيين، بمنزلة من قال: معلوله مقارن له، معلوله ليس مقارناً له.

وإذا قالوا: هو موجب بنفسه للفلك وأجزاء العالم الأصلية، وليس موجباً بنفسه للحوادث المتجددة، بل إيجابه لها مشروط بما يكون قبلها من الحوادث.

قيل: هذا حقيقة قولكم، وحينئذ فلا يكون نفسه موجباً لشيء من الحوادث، لا الأوّل ولا الثاني، لا بوسط ولا بغير وسط، وهو المطلوب، فالقول بالموجب بالذات وحدوث المحدثات عنه بوسط وبغير وسط جمع بين النقيضين.

ثم هذا القول يبطل قولكم بكونه موجباً للعالم بذاته، لأنهم يقولون: إن العالم لا قيام له بدون الحركة، وإنها صورته التي لولا هي لبطل، فإذا كان إيجابه للعالم بدون الحركة ممتنعاً، وإيجابه للحركة في الأزل ممتنعاً: لم يكن موجباً لا للعالم ولا للحركة؛ فإن المبدع المشروط بشرط يمتنع إبداعه بدون إبداع شرطه، وإبداع شرطة ممتنع على أصلهم، فإذن إبداعه ممتنع، وهذا لأنهم جعلوا الباري ليس له فعل/ يقوم بذاته أصلاً، ولا يتجدد منه ٣٩٦/١ شيء، ولا فيه شيء أصلاً، وعندهم أن ما كان كذلك لا يحدث عنه شيء أصلاً.

ثم قالوا: الحوادث كلها صادرة عنه، لأن الحركة لم تزل ولا تزال صادرة عنه، وكيف تصدر حركات لم تزل ولا تزال في أمور ممكنة، عن شيء لا يحدث عنه ولا فيه شيء على أصلهم؟

ومما يوضح هذا أن قدماء هؤلاء الفلاسفة كأرسطو وأتباعه كانوا يقولون: إن الأول محرك للعالم حركة الشوق، كتحريك المحبوب لمحبه، والإمام المقتدَى به للمؤتم المقتدي به. وبهذا أثبتوه، وجعلوه علة للعالم، حيث قالوا: إن الفلك لا يقوم إلا بالحركة الإرادية والحركة الإرادية، لا تتم إلا بالمراد المحبوب الذي يحرك المريد حركة اشتياق، فالباري عندهم علة بهذا الاعتبار؛ وهو بهذا الاعتبار لم يبدع الأفلاك ولا حركاتها، لكن هو شرط في حصول حركتها.

وعلى هذا القول فقد يقال: العالم قديم واجب بنفسه، بل هم يصرحون بذلك، والأول الذي هو المحبوب واجب قديم بنفسه، كما يقول آخرون منهم: بل العالم واجب قديم بنفسه، وليس هناك علة محبوبة محركة له بالشوق خارجة عن العالم.

وإذا كان كذلك كانت الحركات حادثة في واجب بنفسه، وإذا لزمهم كون الواجب بنفسه محلاً للحوادث والحركات، لم يكن معهم ما يبطلون به كون الأول كذلك؛ وحينئذ فلا يكون لهم حجة على كونه موجباً بالذات، وهم يعترفون بذلك،/ وإنما نفوا عن الأول ذلك لكونه ليس جسماً عند أرسطو وأتباعه، ولا دليل لهم على ذلك إلا كون الجسم لا يمكن أن يكون فيه حركة غير متناهية، بناء على أن الجسم متناه، فيمتنع أن يتحرك حركة غير متناهية. ٣٩٧/١

هذه الحجة عمدتهم، وهي مَغْلطية من أفسد الحجج، فإنه فرق بين ما لا يتناهى في الزمان، بل يحدث شيئا بعد شيء، وبين ما لا يتناهى في المقدار، والنزاع إنما هو في حركة الجسم دائماً حركة لا تتناهى، ليس هو في كونه في نفسه ذا قُدَر لا تتناهى، فأين هذا من هذا؟ وهذا مبسوط في موضع آخر.

ويقال لهم: حدوث الحوادث عن فاعل لا يحدث فيه شيء: إما أن يكون ممكناً، وإما أن يكون ممتنعاً؛ فإن كان ممكناً أمكن حدوث الحوادث جميعها عن الأول بدون حدوث شيء، كما يقوله من يقوله من أهل الكلام وغيرهم من المعتزلة والكُلاّبية وغيرهم، وإن كان ممتنعاً بطل قولهم بحدوث الحوادث الدائمة عنه مع أنه لم يحدث فيه شيء، وهذا أفسد.

وإذا قالوا: أولئك خصصوا بعض الأوقات بالحدوث بدون سبب حادث من الفاعل.

قيل: وأنتم جعلتم جميع الحوادث تحصل بدون سبب حادث من الفاعل.

وإذا قلتم لهم: كيف يحدِث بعد أن لم يكن محدثاً بدون حدوث قصد ولا علم ولا قدرة؟

قالوا لكم: فكيف تحدَث الحوادث دائما بدون حدوث قصد ولا علم ولا قدرة؟ بل بدون وجود ذلك؟ وأنتم تقولون: يحدث للفلك تصورات وإرادات،/ وهي سبب ١/٣٩٨ الحركات المتعاقبة، فما السبب الموجب لحدوث تلك الحوادث، ولم يحدث شيء أصلاً يوجب حدوثها؟

ولو قال قائل: الإنسان دائما يتجدد له تصورات وإرادات وحركات بدون سبب حادث، ولا يحدثها محدث أصلاً، ألم يكن ذلك ممتنعاً؟

فإن قيل: بإحداثه للأول استعان على إحداث الثاني.

قيل: فما الموجب لإحداثه الأول، وهو لم يزل في إحداثٍ إذا قُدِّر أزلياً لم يكن هناك أول، بل لم يزل في إحداث.

فإن قيل: تلك الحوادث التي للإنسان صدرت عن العقل الفعَّال بدون سبب حادث.

قيل: فالعقل الفعَّال دائم الفيض عندهم، فلم خَصَّ هذه التصورات والإرادات والحركات بوقت دون وقت؟

قالوا: لعدم استعداد القَوَابل، فإذا استعد الإنسان للفيض أفاض عليه واهب الصور.

فإذا قيل لهم: فما الموجب لحدوث الاستعداد؟

قالوا: ما يحدث من الحركات الفلكية والامتزاجات العنصرية، فلا يجعلون العقل الفعَّال هو الموجب لما يحدث من الاستعداد، بل يحيلون ذلك على تحريكات خارجة عنه وعن إفاضته.

فإن قالوا مثل هذا في الأول، لزم أن يكون المحدث لشروط الفَيْض غيره، وشبَّهوه بالفعَّال في كونه لا يفيض عنه إلا بعض الأشياء دون بعض، لكن الفعَّال/ تحدث عنه ١/٣٩٩

الأشياء شيئاً بعد شيء عندهم، أما الأول فلا يحدث عنه شيء، بل معلوله لازم له، فهو أنقص رتبة في الإحداث عندهم من الفعَّال.

وإن قالوا: بل هو المحدث للشروط شيئاً فشيئاً.

قيل: أنتم قلتم في الفعال: «إنه دائم الفيض، لا يخص من تلقاء نفسه وقتاً دون وقت بفيض» فالأول إذا خصَّ وقتاً دون وقت من تلقاء نفسه بشيء لم يكن فيَّاضاً بل كان الفيَّاض أجود منه، وإن كان التخصيص من غير تلقاء نفسه كان ذلك لمشارك له في الفعل، كما في الفيَّاض.

فهم بين أمرين: إما أن يجعلوه عاجزاً عن الانفراد بالإحداث كالفعّال، بل أدنى منه، وإما أن يجعلوه بخيلاً لا فيَّاضاً، فيكون الفعال أجود منه.

وأيضاً فإذا قالوا: إنه علة تامة وموجب تام لمعلوله وموجبه، وفاعل تام فى الأزل لمفعوله، فجعلوه ما سواه معلوله ومفعوله وموجبه، وإن كان بعض ذلك بوسط، كان هذا ممتنعاً في صرائح العقول، فإن الموجب التام والعلة التامة والتكوين التام إما أن يقول القائل: يجوز تراخي المكون عنه، كما يقوله من يقوله من أهل الكلام، وإما أن يقول: هو مستلزم له.

فإن قيل بالأول أمكن تراخي المفعولات كلها، وبطل قولهم بوجوب قدم شيء من العالم، بل يمتنع قدم شيء من العالم لامتناع مقارنة الكون للمكوّن.

وإن قيل بالثاني فلا يخلو: إما أن يقال: يجب اقتران مفعوله به في الزمان، بحيث يكون معه، لا يكون عقب تكوينه. وإما أن يقال: بل كون الكائن إنما يكون عقب تكوين المكوّن. /١/ ٤٠٠

فإن قالوا بالأول كما يدَّعونه لزمهم أن لا يحدث في العالم شيء، وهو خلاف الحس والمشاهدة.

وإن قالوا بالثاني، لزم أن يكون كل معلول له مسبوقاً بغيره سبقاً زمانيا، فلا يكون شيء من العالم قديماً أزلياً معه، وهو المطلوب.

وإذا كان اقتران المفعول بفاعله في الزمان ممتنعاً على تقدير دعوى استلزامه له، فاقترانه به على تقدير عدم وجوب الاستلزام أَوْلى.

فتبين أنه يمتنع قدم شيء من العالم على كل تقدير. وهذا بَيِّن لمن تصوّره تصوراً تاماً.

ولكن وقع اللَّبْسُ والضلال في هذا الباب من جهة أن الجهمية والمعتزلة، ومن وافقهم من أهل الكلام، لما ادعوا ما يمتنع في صريح العقل عند هؤلاء -من كون المؤثر التام يتأخر عنه أثره، والحوادث تحدث بدون سبب حادث- فرّ هؤلاء إلى أن جعلوا المؤثر يقترن به أثره، ولا يحدث حادث إلا بسبب حادث، ولم يحققوا واحدا من الأمرين، بل كان قولهم أشد فساداً وتناقضاً من قول أولئك المتكلمين.

فإن كون المؤثر يستلزم أثره يُراد به شيئان:

أحدهما: أن يكون الأثر المكوّن المفعول المصنوع مقارناً للمؤثر ولتأثيره في الزمن، بحيث لا يتأخر عنه تأخراً زمانيا بوجه من الوجوه، وهذا مما يعرف جمهور العقلاء بصريح العقل أنه باطل في كل شيء، فليس معهم في العالم مؤثر تام يكون زمنه زمن أثره، ويكون زمن حصول الأثر المفعول زمن حصول التأثير، بل إنما يعقل التأثير أن يكون الأثر عقب المؤثر، وإن كان متصلاً به، كأجزاء الزمان والحركة الحادثة شيئاً بعد شيء، وإن كان ذلك متصلاً./ ٤٠١/١

أما كون الجزء الثاني من الزمان والحركة مقارنا للجزء الأول في الزمن، فهذا مما يعلم فساده بصريح العقل. وهذا معلوم في جميع المؤثرات الطبيعية والإرادية، وما صار مؤثراً بالشرع وغير الشرع.

فإذا قال الرجل لامرأته: أنت طالق، ولعبده: أنت حر؛ فالطلاق والعتاق لا يقع مع التكلم بالتطليق والإعتاق، وإنما يقع عقب ذلك. وإذا قال: إذا طلقت فلانة ففلانة طالق، لم تطلق الثانية إلا عقب طلاق الأولى، لا مع تطليق الأولى في الزمان، وهذا الذي عليه عامة العلماء قديماً وحديثاً، ولكن شِرذِمة من المتأخرين، الذين استزلّ هؤلاء عقولهم، ظنوا أن الطلاق يكون مع التكلم في الزمان، وهذا غلط عند عامة العلماء. وكذلك إذا قال: إذا مت فأنت حر، فالمدبَّر يعتق عقب موت سيده، لا مع موت سيده.

وهكذا في الأمور الحسية، إذا قال: «كسرت الإناء فانكسر»، و«قطعت الحبل فانقطع»، فانكسار المنفعل وانقطاعه يحصل عقب كسر الكاسر وقطع القاطع، ولهذا إذا لم يكن المحل قابلا قيل: «قطعته فلم ينقطع، وكسرته فلم ينكسر»، كما يقال: علمته فلم يتعلم. ولفظ «التعليم، والقطع، والكسر» ونحو ذلك يراد به الفعل التام الذي يستلزم أثره، فهذا كالعلة التامة التي تستلزم معلولها لا تقبل التخصيص، ويراد به المقتضِي الموجب المتوقف اقتضاؤه على شروط، فهذا قد يتخلف عنه موجبه./ ١/٤٠٢

ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢﴾ [البقرة:٢]، وقوله: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخْشَىٰهَا ۝٤٥﴾ [النازعات:٤٥]، وقوله: ﴿إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ ٱتَّبَعَ ٱلذِّكْرَ﴾ [يس:١١]، فالمراد به الهدى التام المستلزم لحصول الاهتداء، وهو المطلوب في قوله: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦﴾. وكذلك الإنذار التام المستلزم خشية المنذَر وحذره مما أُنذر به من العذاب. وهذا بخلاف قوله: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت:١٧]، فالمراد به البيان والإرشاد المقتضي للاهتداء، وإن كان موقوفاً على شروط وله موانع.

وهكذا إذا قيل: هو موجب بذاته، أو علة بذاته، ونحو ذلك: إن أريد بذلك أنه موجب ما يوجبه من مفعولاته بمشيئته وقدرته، في الوقت الذي شاء كونه فيه، فهذا حق، لا منافاة بين كونه موجباً وفاعلاً بالاختيار على هذا التفسير.

وإن أريد به أنه موجب بذاتٍ عَرِيَّةٍ عن الصفات، أو موجب تام لمعلول مقارن له -وهذا قول هؤلاء- وكل من الأمرين باطل.

فقد قامت الدلائل اليقينية على اتصافه بصفات الإثبات، وقامت الدلائل اليقينية على امتناع كون الأثر مقارناً للمؤثر وتأثيره في الزمان؛ ولو كان فاعلاً بدون مشيئته وقدرته كالمؤثرات الطبيعية، فكيف في الفاعل بمشيئته وقدرته؟ فإن هذا مما يظهر للعقلاء امتناع أن يكون شيء من مقدوراته قديماً أزلياً لم يزل ولا يزال.

فمن تصوَّر هذه الأمور تصوّراً تاماً، علم بالاضطرار أنه يمتنع أن يكون في العالم شيء قديم، وهو المطلوب./ ١/ ٤٠٣

فإن قال قائل: المنازعون لنا الذين يقولون: لم يزل متكلماً إذا شاء، أو لم يزل فاعلاً إذا شاء، أو لم تزل الارادات والكلمات تقوم بذاته شيئاً بعد شيء، ونحو ذلك، هم يقولون بحدوث الحوادث في ذاته شيئاً بعد شيء؛ فنحن نقول بحدوث الحوادث المنفصلة عنه شيئاً بعد شيء: إما حدوث تصوُّرات وإرادات في النفس الفلكية، وإما حصول حركات الفلك المتعاقبة، فلم كان قولنا ممتنعاً وقولهم ممكناً؟

قيل لهم: أنتم قلتم: إنه مؤثر تام، أو علة تامة في الأزل، فلزمكم أن لا يتأخر عنه شيء من آثاره، سواء كانت صادرة بوسط أو بغير وسط.

فإذا قلتم: صدر عنه عقل -مثلاً- والعقل أوجب نفساً فلكية وفلكاً، أو ما قلتم.

قيل لكم: المعلول الأول إن كان تاماً من كل وجه لا يمكن أن يحدث فيه شيء -فهو أزلي- كان معلوله العقل معه أزلياً؛ فإن العقل حينئذ يكون علة تامة في الأزل، فيلزم أن يكون معلوله معه أزلياً، وهكذا معلول المعلول، وهلم جرًّا.

وإذا قلتم: الحركة لا تقبل البقاء.

قيل لكم: فيمتنع أن يكون لها موجب تام في الأزل، بل يكون الموجب لها غير تام في الأزل؛ بل صار موجباً بعد أن لم يكن موجباً، وحدوث كونه موجباً يمتنع أن يتوقف على أثر غيره، إذ ليس هناك موجب غيره. ويمتنع أن يحدث تمام/ إيجابه منه، لأنه علة تامة يجب اقتران معلولها بها في الأزل، فذلك التمام: إن كان قديماً لزم كون معلول المعلول قديماً، وهلم جرا، وإن كان حادثاً حدث عن العلة التامة الأزلية حادث، بدون سبب حادث وهذا ينقض قولهم بامتناع حادث بلا سبب. ١/ ٤٠٤

فأنتم بين أمرين، أيهما قلتموه بطل قولكم: إن قلتم «إنه علة تامة في الأزل»، لزم أن لا يتأخر عنه معلوله. وإن قلتم «ليس بعلة تامة» لزم أن يحدث تمام كونه علة بدون سبب حادث؛ فيلزمكم جواز حدوث الحوادث بلا سبب. وأيهما كان بطل قولكم؛ فإنه إذا بطل كونه علة تامة في الأزل امتنع قدم شيء من العالم؛ وإن جاز حدوث الحوادث بلا سبب حادث بطلت حجتكم، وجاز حدوث كل ما سواه.

وإذا قلتم: هو علة تامة للفلك دون حركاته.

قيل لكم: هو علة للفلك ولحركاته المتعاقبة شيئاً بعد شيء، فهل كان علة تامة لهذه الحركات في الأزل، أم حدث تمام كونه علة لها شيئا بعد شيء؟

فإن قلتم: هو علة تامة في الأزل، لزمكم إما مقارنتها كلها له في الأزل، وإما تخلف المعلول عن علته التامة، وكلاهما يبطل قولكم.

وإن قلتم: حدث تمام كونه علة لحركةٍ حركةٍ منها.

قيل لكم: فحدوث التمام قد حدث عندكم بدون سبب حادث، وذلك يستلزم حدوث الحوادث بلا سبب، وهذا أمر بين لمن تصوَّره تصوّراً تاماً، ليس لهم حيلة في دفعه./ ١/ ٤٠٥

وأما الذين يقولون: «إنه لم يزل متكلما إذا شاء، أو فاعلاً بمشيئته، وإنه يقوم به إرادات أو كلمات متعاقبة شيئاً بعد شيء» فهؤلاء لا يجعلونه في الأزل قط علة تامة، ولا موجباً تاماً، ولا يقولون: إن فاعلية شيء من المفعولات يتم في الأزل. بل عندهم كون الشيء مفعولاً ومصنوعاً مع كونه أزلياً جَمْعٌ بين النقيضين؛ وإذا امتنع كون المفعول الذي هو أثر المكون أزلياً، امتنع كون تأثيره وتكوينه المستلزم له قديماً أزلياً، فامتنع أن يكون علة تامة في الأزل لشيء من الأشياء. ولكن ذاته تستلزم ما يقوم بها من الأفعال شيئاً بعد شيء، وكلما تم فاعلية مفعول وجد ذلك المفعول، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس:٨٢]، فكلما كوَّنَ الشيء كوَّنه فحصل المكوَّن عقب تكوينه، وهكذا الأمر دائماً، فكل ما سواه مخلوق حادث بعد أن لم يكن، وتمام تكوينه وتخليقه لم يكن موجوداً في الأزل، بل إنما تم تخليقه وتكوينه بعدئذ، وعند تمام التكوين والتخليق حصل المكوَّن المخلوق عقب التكوين والتخليق، لا مع ذلك في الزمان، فأين هذا القول من قولكم؟/ ١/ ٤٠٦

فصل

ونحن ننبه على دلالة السمع على أفعال الله تعالى الذي به تنقطع الفلاسفة الدهرية، ويتبين به مطابقة العقل للشرع.

ولا ريب أن دلالة ظاهر السمع ليس فيها نزاع؛ لكن الذين يخالفون دلالته يدَّعون أنها دلالة ظاهرة لا قاطعة، والدلالة العقلية القاطعة خالفتها، فأصل الدلالة متفق عليه، فنقول:

معلوم بالسمع اتصاف الله تعالى بالأفعال الاختيارية القائمة به، كالاستواء إلى السماء، والاستواء على العرش، والقبض، والطي، والإتيان، والمجيء، والنزول، ونحو ذلك. بل والخلق، والإحياء، والإماتة؛ فإن الله تعالى وصف نفسه بالأفعال اللازمة كالاستواء، وبالأفعال المتعدية كالخلق، والفعل المتعدي مستلزم للفعل اللازم، فأن الفعل لا بد له من فاعل، سواء كان متعديا إلى مفعول أو لم يكن. والفاعل لا بد له من فعل، سواء كان فعله مقتصرا عليه أو متعديا إلى/ غيره. والفعلُ المتعدي إلى غيره لا ٢/٣ يتعدى حتى يقوم بفاعله، إذ كان لا بد له من الفاعل. وهذا معلوم سمعاً وعقلاً.

أما السمع فإن أهل اللغة العربية التي نزل بها القرآن، بل وغيرها من اللغات، متفقون على أن الإنسان إذا قال: «قام فلان وقعد» وقال: «أكل فلان الطعام وشرب الشراب» فإنه لا بد أن يكون في الفعل المتعدي إلى المفعول به ما في الفعل اللازم وزيادة، إذْ كِلْتَا الجملتين فعلية، وكلاهما فيه فعل وفاعل، والثانية امتازت بزيادة المفعول، فكما أنه في الفعل اللازم مَعَنَا فعلُ وفاعل ففي الجملة المتعدية مَعَنَا أيضاً فعلٌ وفاعل وزيادة مفعول به.

ولو قال قائل: الجملة الثانية ليس فيها فعل قائم بالفاعل. كما في الجملة الأولى، بل الفعل الذي هو «أكل» و«وشرب» نصب المفعول -من غير تعلق بالفاعل أولاً- لكان كلامه معلوم الفساد، بل يقال: هذا الفعل تعلَّق بالفاعل أولا، كتعلق «قام وقعد»، ثم تعدَّى إلى المفعول، ففيه ما في الفعل اللازم وزيادة التعدي، وهذا واضح لا يتنازع فيه اثنان من أهل اللسان./ ٢/٤

فقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الحديد:٤] تضمن فعلين: أولهما متعدٍّ إلى المفعول به، والثاني مقتصر لا يتعدى، فإذا كان الثاني -وهو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ﴾ فعلا متعلقاً بالفاعل، فقوله ﴿خَلَقَ﴾ كذلك بلا نزاع بين أهل العربية.

ولو قال قائل: ﴿خَلَقَ﴾ لم يتعلق بالفاعل، بل نصب المفعول به ابتداء، لكان جاهلا، بل في ﴿خَلَقَ﴾ ضمير يعود إلى الفاعل كما في ﴿ٱسْتَوَىٰ﴾.

وأما من جهة العقل: فَمَنْ جَوَّزَ أن يقوم بذات الله تعالى فعل لازم له، كالمجيء والاستواء، ونحو ذلك؛ لم يمكنه أن يمنع قيامَ فعل يتعلق بالمخلوق كالخلق والبَعْث والإماتة والإحياء، كما أن من جَوَّز أن تقوم به صفة لا تتعلق بالغير كالحياة لم يمكنه أن يمنع قيام الصفات المتعلقة بالغير، كالعلم والقدرة والسمع والبصر؛ ولهذا لم يقل أحد من العقلاء بإثبات أحد الضربين دون الآخر، بل قد يثبت الأفعال المتعدية القائمة به كالتخليق مَنْ يُنازع في الأفعال اللازمة، كالمجيء والإتيان. وأما العكس فما علمت به قائلا.

وإذا كان كذلك كان حدوث ما يُحدثه الله تعالى من المخلوقات تابعاً لما يفعله من أفعاله الاختيارية القائمة بنفسه، وهذه سبب الحدوث، والله تعالى حيّ قيوم لم يزل موصوفاً بأنه يتكلم بها يشاء، فعَّال لما يشاء. وهذا قد قاله العلماء الأكابر من أهل السنة والحديث، ونقلوه عن السلف والأئمة، وهو قول طوائف كثيرة من أهل الكلام والفلسفة المتقدمين والمتأخرين، بل هو قول جمهور المتقدمين من الفلاسفة./ ٥/٢

وعلى هذا فيزول الإشكال ويكون إثبات خلق السماوات والأرض إنما يتم بما جاء به الشرع، ولا يمكن القول بحدوث العالم على أصل نُفَاة الأفعال الذين يزعمون أن العقل

قد دل على نفيها، ويقدِّمون هذا الذي هو عندهم دليل عقلي على ما جاء به الكتاب والسنة، والعقلُ عند التحقيق يبطل هذا القول ويوافق الشرع؛ فإنه إذا تبين أن القول بنفيها يمتنع معه القولُ بحدوث شيء من الحوادث: لا العالم ولا غيره، والحوادث مشهودة، كان العقل قد دل على صحة ما جاء به الشرع في ذلك، والله سبحانه موصوف بصفات الكمال، منزَّه عن النقائص، وكل كمال وُصِف به المخلوق من غير استلزامه لنقصٍ فالخالقُ أحقُّ به، وكل نقص نُزِّه عنه المخلوق فالخالق أحق بأن ينزَّه عنه، والفعل صفة كمال لا صفة نقص، كالكلام والقدرَةِ، وعدم الفعل صفة نقص، كعدم الكلام وعدم القدرة، فدل العقل على صحة ما دل عليه الشرع، وهو المطلوب.

وكان الناس قبل أبى محمد بن كُلاَّب صنفين:

فأهل السنة والجماعة يثبتون ما يقوم بالله تعالى من الصفات والأفعال التي يشاؤها ويقدر عليها.

والجهمية من المعتزلة وغيرهم تنكر هذا وهذا.

فأثبت ابن كُلاَّب قيام الصفات اللازمة به، ونفى أن يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها، ووافقه على ذلك أبو العباس القلانسى، وأبو الحسن الأشعري وغيرهما، وأما الحارث المحاسبى فكان ينتسب إلى قول ابن كُلاَّب، ولهذا أمر أحمد بهَجْره، وكان أحمد يحذر من ابن كُلاَّب وأتباعه[١]، ثم قيل عن الحارث: إنه رجع عن قوله[٢]. /

٦/٢

(١) تحذير أحمد منه عند الخطيب في تاريخه (٢/ ٢١٤-٢١٦) (٨/ ٢١١- ٢١٦).

(٢) أبو عبدالله الحارث بن أسد المحاسبي، من شيوخ الصوفية، توفي ببغداد سنة (٢٤٣هـ).

وقد ذكر الحارث في كتاب «فهم القران» عن أهل السنة في هذه المسألة قولين، ورجَّح قول ابن كُلاَّب، وذكر ذلك في قول الله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة:١٠٥] وأمثال ذلك، وأئمة السنة والحديث على إثبات النوعين، وهو الذي ذكره عنهم مَنْ نقل مذهبهم، كحرب الكرماني[١] وعثمان بن سعيد الدارمي وغيرهما، بل صرح هؤلاء بلفظ الحركة، وإن ذلك هو مذهب أئمة السنة والحديث من المتقدمين والمتأخرين، وذكر حرب الكرماني أنه قول من لقيه من أئمة السنة، كأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وعبد الله بن الزبير الحُمَيْدي[٢] وسعيد بين منصور[٣]. وقال عثمان بن سعيد وغيرة: إن الحركة من لوازم الحياة، فكل حي متحرك، وجعلوا نفي هذا من أقوال الجهمية نُفاة الصفات، الذين اتفق السلف والأئمة على تضليلهم وتبديعهم./ ٢/ ٧

وطائفة أخرى من السلفيه كنعيم بن حماد الخزاعي والبخاري صاحب «الصحيح» وأبي بكر بن خزيمة، وغيرهم كأبي عمر بن عبد البر وأمثاله: يثبتون المعنى الذي يثبته هؤلاء، ويسمون ذلك فعلا ونحوه، ومن هؤلاء من يمتنع عن إطلاق لفظ الحركة لكونه غير مأثور[٤].

---

(١) حرب بن إسماعيل بن خلف الحنظلي الكرماني، صاحب الإمام أحمد ومن أئمة الحنابلة (ت: ٢٨٠هـ).

(٢) أبو بكر عبد الله بن الزبير بن عيسى الحميدي الأسدي، أحد الأئمة في الحديث وهو شيخ البخاري، توفي بمكة (٢١٩هـ).

(٣) أبو عثمان سعيد بن منصور بن شعبة المروزي ويقال الطالقاني ثم البلخي صاحب السنن، توفي بمكة (٢٢٧هـ).

(٤) في هامش نسخة (هـ) كتب ما يلي: «قال ابن تيمية المصنِّف في آخر المجلد الثاني في مناظرته للآمدي: وأنت لم تذكر حجة على حدوث نوع الحركة إلا حجة واحدة، وهو قولك: الحادث لا يكون أزلياً، وهي ضعيفة، إذ الحادث يراد به النوع ويراد به الشخص، فاللفظ مجمل، كما أن قول القائل الفاني لا =

وأصحاب أحمد منهم مَنْ يوافق هؤلاء، كأبي بكر عبد العزيز وأبي عبدالله بن بطة وأمثالهما، ومنهم من يوافق الأولين، كأبي عبدالله بن حامد وأمثاله، ومنهم طائفة ثالثة - كالتميميين[١] وابن الزاغواني وغيرهم - يوافقون النفاة من أصحاب ابن كُلاَّب وأمثالهم.

٨/٢ ولما كان الإثبات هو المعروف عند أهل السنة والحديث كالبخاري/ وأبي زُرْعة[٢] وأبي حاتم[٣] ومحمد بن يحيى الذهلي وغيرهم من العلماء الذين أدركهم الإمام محمد بن إسحاق بن خزيمة؛ كان المستقر عنده ما تلقاه عن أئمته: من أن الله تعالى لم يزل متكلما إذا شاء، وأنه يتكلم بالكلام الواحد مرة بعد مرة. وكان له أصحاب كأبي علي الثقفي[٤] وغيره تلقوا طريقة ابن كُلاَّب، فقام بعض المعتزلة وألقى إلى ابن خزيمة سر قول هؤلاء، وهو أن الله لا يوصف بأنه يقدر على الكلام إذا شاء، ولا يتعلق ذلك بمشيئته، فوقع بين ابن خزيمة وغيره وبينهم في ذلك نزاع، حتى أظهروا موافقتهم له فيما لا نزاع فيه، وأمر ولاة الأمر بتأديبهم لمخالفتهم له، وصار الناس حزبين، فالجمهور من أهل السنة وأهل الحديث معه، ومن وافق طريقة ابن كُلاَّب معه، حتى صار بعده علماء

=يكون باقياً مجمل، فإن أراد به أن الفاني بنفسه لا يكون باقياً فهو حق، وإن أراد به أن ما كان فاني الأعيان لا يكون نوعه باقياً فهو باطل، فإن نعيم الجنة دائم باقٍ مع أن كل أكل وشرب ونكاح وغير ذلك من الحركات يفنى شيئاً بعد شيء» (رشاد).

(١) وهم أبو الحسن عبدالعزيز بن الحارث بن أسد التميمي (٣١٧-٣٧١هـ)، وابنه أبو الفضل عبدالواحد (ت: ٤١٠هـ)، وحفيده رزق الله بن عبدالوهاب بن عبدالعزيز (ت: ٤٠٠-٤٨٨هـ)، وقد ذكرهم شيخ الإسلام في المجموع (٦/ ٥٣).

(٢) عبيدالله بن عبدالكريم بن يزيد، أبو زرعة الرازي، من أئمة الحديث، (ت: ٢٦٤هـ).

(٣) أبو حاتم محمد بن إدريس بن المنذر الحنظلي الرازي، من أقران البخاري ومسلم، (ت: ٢٧٧هـ).

(٤) أبو علي محمد بن عبدالوهاب بن عبدالرحمن الثقفي النيسابوري، الفقيه الواعظ أحد الأئمة (ت: ٣٢٨هـ).

نيسابور وغيرهم حزبين، فالحاكم أبو عبد الله[1] وأبو عبد الرحمن/ السلمي وأبو عثمان ٢/ ٩ النيسابوري[2] وغيرهم معه وكذلك يحيى بن عمار السجستاني وأبو عبدالله بن مَنْده وأبو نصر السجزي وشيخ الإسلام أبو إسماعيل الأنصاري وأبو القاسم سعد بن علي الزنجاني[3] وغيرهم معه، وأما أبو ذر الهروي وأبو بكر البيهقي[4] وطائفة أخرى فهم مع ابن كُلاَّب.

وكذلك النزاع كان بين طوائف الفقهاء والصوفية والمفسرين وأهل الكلام والفلسفة وهذه المسألة كانت المعتزلة تلقبها بمسألة «حلول الحوادث» وكانت المعتزلة تقول: إن الله منزه عن الأعراض والأبعاض والحوادث والحدود، ومقصودهم نفي الصفات ونفي الأفعال، ونفي/ مباينته للخلق وعلوه على العرش، وكانوا يعبرون عن ٢/ ١٠ مذاهب أهل الإثبات أهل السنة بالعبارات المجملة التي تشعر الناس بفساد المذهب، فإنهم إذا قالوا: «إن الله منَزَّه عن الأعراض» لم يكن في ظاهر هذه العبارة ما ينكر؛ لأن الناس يفهمون من ذلك أنه منزه عن الاستحالة والفساد كالأعراض التي تعرض لبني آدم من الأمراض والأسقام، ولا ريب أن الله منزه عن ذلك، ولكن مقصودهم أنه ليس له علم ولا قدرة ولا حياة ولا كلام قائم به، ولا غير ذلك من الصفات التي يسمونها هم أعراضاً.

---

(١) أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن حمدويه بن نعيم الضبي النيسابوري؛ الشهير بالحاكم ويعرف بابن البيع، من أكابر حفاظ الحديث والمصنفين فيه، (ت: ٤٠٥هـ).

(٢) أبو عثمان إسماعيل بن عبدالرحمن بن أحمد بن إسماعيل الصابوني، ولد بنيسابور وتوفي فيها (٣٧٣-٤٤٩هـ)، مقدم أهل الحديث بخراسان، لقبه أهل السنة فيها بشيخ الإسلام.

(٣) أبو القاسم سعد بن علي بن محمد الزنجاني شيخ الحرم كان حافظاً ثقة زاهداً (ت: ٤٧١هـ).

(٤) أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي الشافعي، شيخ خراسان ومن أئمة المحدثين، (٣٨٤-٤٨٥هـ).

وكذلك إذا قالوا: «إن الله منزه عن الحدود والأحياز والجهات» أوهموا الناس أن مقصودهم بذلك أنه لا تحصره المخلوقات، ولا تحوزه المصنوعات، وهذا المعنى صحيح، ومقصودهم: أنه ليس مباينا للخلق ولا منفصلا عنه، وأنه ليس فوق السماوات رب، ولا على العرش إله وأن محمدا لم يُعْرَج به إليه، ولم ينزل منه شيء، ولا يصعد إليه شيء، ولا يتقرب إليه شيء، ولا يتقرب إلى شيء، ولا ترفع إليه الأيدي في الدعاء ولا غيره، ونحو ذلك من معاني الجهمية.

وإذا قالوا: «أنه ليس بجسم» أوهموا الناس أنه ليس من جنس المخلوقات، ولا مثل أبدان الخلق، وهذا المعنى صحيح، ولكن مقصودهم بذلك أنه لا يُرَى ولا يتكلم بنفسه، ولا يقوم به صفة، ولا هو مباين للخلق، وأمثال ذلك. /

٢/١١ وإذا قالوا: «لا تحله الحوادث» أوهموا الناس أن مرادهم أنه لا يكون محلا للتغيرات والاستحالات ونحو ذلك من الأحداث التي تحدث للمخلوقين فتحيلهم وتفسدهم، وهذا معنى صحيح، ولكن مقصودهم بذلك أنه ليس له فعل اختياري يقوم بنفسه، ولا له كلام ولا فعل يقوم به يتعلق بمشيئته وقدرته، وأنه لا يقدر على استواء أو نزول أو إتيان أو مجيء، وأن المخلوقات التي خلقها لم يكن منه عند خلقها فعل أصلا، بل عين المخلوقات هي الفعل، ليس هناك فعل ومفعول، وخلق ومخلوق، بل المخلوق عين الخلق، والمفعول عين الفعل، ونحو ذلك.

وابن كُلاَّب ومن اتبعه وافقوهم على هذا وخالفوهم في إثبات الصفات، وكان ابن كُلاَّب والحارث المحاسبي وأبو العباس القلانسي وغيرهم يثبتون مباينة الخالق للمخلوق وعلوه بنفسه فوق المخلوقات، وكان ابن كُلاَّب وأتباعه يقولون: إن العلو على المخلوقات صفة عقلية تعلم بالعقل، وأما استواؤه على العرش فهو من الصفات السمعية الخبرية التي لا تعلم إلا بالخبر، وكذلك الأشعري يثبت الصفات بالشرع تارة وبالعقل أخرى، ولهذا يثبت العلو ونحوه مما تنفيه المعتزلة، ويثبت الاستواء على العرش، ويرد على من تأوله بالاستيلاء ونحوه مما لا يختص بالعرش، بخلاف أتباع

صاحب «الإرشاد»[1] فإنهم سلكوا طريقة المعتزلة فلم يثبتوا الصفات إلا بالعقل، وكان الأشعري وأئمة أصحابه/ يقولون: أنهم يحتجون بالعقل لما عرف ثبوته بالسمع، ١٢/٢ فالشرع هو الذي يعتمد عليه في أصول الدين، والعقل عاضد له مُعَاون.

فصار هؤلاء يسلكون ما يسلكه مَنْ سلكه مِن أهل الكلام المعتزلة ونحوهم فيقولون: إن الشرع لا يعتمد عليه فيما وصف الله به وما لا يوصف، وإنما يعتمد في ذلك عندهم على عقلهم، ثم ما لم يثبته إما أن ينفوه وإما أن يقفوا فيه.

ومن هنا طمع فيهم المعتزلة، وطمعت الفلاسفة في الطائفتين، بإعراض قلوبهم عما جاء به الرسول وعن طلب الهدى من جهته، وجعل هؤلاء يعارضون بين العقل والشرع كفعل المعتزلة والفلاسفة، ولم يكن الأشعري وأئمة أصحابه على هذا، بل كانوا موافقين لسائر أهل السنة في وجوب تصديق ما جاء به الشرع مطلقا، والقدح فيما يعارضه، ولم يكونوا يقولون: «إنه لا يرجع إلى السمع في الصفات» ولا يقولون: «الأدلة السمعية لا تفيد اليقين» بل كل هذا مما أحدثه المتأخرون الذين مالوا إلى الاعتزال والفلسفة من أتباعهم، وذلك لأن الأشعري صرح بأن تصديق الرسول ﷺ ليس موقوفا على دليل الأعراض، وأن الاستدلال به على حدوث العالم من البدع المحرَّمة في دين الرسل، وكذلك غيره ممن يوافقه على نفي الأفعال القائمة به قد يقول: إن هذا/ الدليلَ دليلَ الأعراض صحيح، لكن الاستدلال به بدعة، ولا حاجة إليه، ١٣/٢ فهؤلاء لا يقولون: إن دلالة السمع موقوفة عليه، لكن المعتزلة القائلون بأن دلالة السمع موقوفة على صحته صرَّحوا بأن لا يُستدل بأقوال الرسول على ما يجب ويمتنع

---

(١) وهو إمام الحرمين الجويني، واسم الكتاب «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» طبع بتحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبدالمنعم عبدالحميد، وكتاب «الإرشاد» مختصر لكتاب، «الشامل في أصول الدين» للجويني.

من الصفات، بل ولا الأفعال، وصرحوا بأنه لا يجوز الاحتجاج على ذلك بالكتاب والسنة، وإن وافق العقل، فكيف إذا خالفه؟

وهذه الطريقة هي التي سلكها مَنْ وافق المعتزلة في ذلك كصاحب «الإرشاد» وأتباعه، وهؤلاء يردون دلالة الكتاب والسنة.

تارة يصرحون بأنا وإن علمنا مراد الرسول فليس قوله مما يجوز أن يُحتج به في مسائل الصفات؛ لأن قوله إنما يدل بعد ثبوت صدقه الموقوف على مسائل الصفات.

وتارة يقولون: إنما لم يدل لأنَّا لا نعلم مراده لتطرُّق الاحتمالات إلى الأدلة السمعية.

وتارة يطعنون في الأخبار.

فهذه الطرق الثلاث التي وافقوا فيها الجهمية ونحوهم من المبتدعة: أسقطوا بها حرمة الكتاب والرسول عندهم، وحرمة الصحابة والتابعين لهم بإحسان، حتى يقولون إنهم لم يحققوا أصول الدين كما حققناها، وربما اعتذروا عنهم بأنهم كانوا ٢/ ١٤ مشتغلين بالجهاد، ولهم من جنس هذا/ الكلام الذي يوافقون به الرافضة ونحوهم من أهل البدع، ويخالفون به الكتاب والسنة والإجماع، مما ليس هذا موضع بَسْطه، وإنما نبهنا على أصول دينهم وحقائق أقوالهم، وغايتهم أنهم يدَّعون في أصول الدين المخالفة للكتاب والسنة: المعقول والكلام، وكلامُهم فيه من التناقض والفساد ما ضارعوا به أهل الإلحاد؛ فهم من جنس الرافضة: لا عقل صريح ولا نقل صحيح، بل منتهاهم السفسطة[1] في العقليات والقَرْمَطة[2] في السمعيات، وهذا منتهى كل مبتدع خالف ٢/ ١٥ شيئًا من الكتاب والسنة، حتى في المسائل العملية والقضايا الفقهية./

---

(١) السفسطة مشتقة من الكلمة اليونانية (السوفسطائية) ومقصوده بها المغالطة والتمويه والتلبيس بالقول والإيهام.

(٢) الكلمة مشتقة من فرقة القرامطة والمقصود هنا الطرق الباطنية في تأويل السمعيات.

ومع ذلك فهم لا يحتاجون من العقليات في أصول الدين إلى ما يحتاج إليه المعتزلة؛ فإن المعتزلة يزعمون أن النبوة لا تتم إلا بقولهم في التوحيد والعدل، فيجعلون التكذيب بالقدَر من أصولهم العقلية، وكذلك نفي الصفات. وأما هؤلاء فالمشهور عندهم أنه إذا رؤيت المعجزة المعتبرة علم بالضرورة أنها تصديق للرسول، وإثبات الصانع أيضاً معلوم بالضرورة أو بمقدمات ضرورية؛ فالعقليات التي يُعلم بها صحة السمع مقدمات قليلة ضرورية، بخلاف المعتزلة فإنهم طوّلوا المقدمات وجعلوها نظرية، فهم خير من المعتزلة في أصول الدين من وجوه كثيرة، وإن كان المعتزلة خيراً منهم من بعض الوجوه.

وأبو الحسن الأشعري لما رجع عن مذهب المعتزلة سلك طريقة ابن كُلاب، ومال إلى أهل السنة والحديث، وانتسب إلى الإمام أحمد، كما قد ذكر ذلك في كتبه كلها، كـ«الإبانة»، و«الموجز» و«المقالات» وغيرها، وكان مختلطا بأهل السنة والحديث كاختلاط المتكلم بهم، بمنزلة ابن عقيل عند متأخريهم، لكن الأشعري وأئمة أصحابه أَتْبَعُ لأصول الإمام أحمد وأمثاله من أئمة السنة من مثل ابن عقيل في كثير من أحواله، وممن اتبع ابن عقيل كأبي الفرج بن الجوزي في كثير من كتبه، وكان القدماء من أصحاب أحمد كأبي بكر عبد العزيز وأبي الحسن التميمي وأمثالهما يذكرونه في كتبهم على طريق ذكر الموافق للسنة في الجملة، ويذكرون ما ذكره من تناقض المعتزلة، وكان بين التميميين/ وبين القاضي أبي بكر وأمثاله من الائتلاف والتواصل ما هو معروف، ١٦/٢ وكان القاضي أبو بكر يكتب أحيانا في أجوبته في المسائل «محمد بن الطيب الحنبلي» ويكتب أيضاً «الأشعري»، ولهذا توجد أقوال التميميين مقاربة لأقواله وأقوال أمثاله المتبعين لطريقة ابن كُلاب، وعلى العقيدة التي صنفها أبو الفضل التميمي اعتمد أبوبكر

البيهقي في الكتاب الذي صنفه في مناقب الإمام أحمد لما أراد أن يذكر عقيدته[١]، وهذا بخلاف أبي بكر عبد العزيز وأبي عبدالله بن بطة وأبي عبدالله بن حامد وأمثالهم، فإنهم مخالفون لأصل قول الكُلاَّبية.

والأشعري وأئمة أصحابه، كأبي الحسن الطبري وأبي عبدالله بن مجاهد الباهلي[٢] والقاضي أبي بكر، متفقون على إثبات الصفات الخبرية التي ذكرت في القرآن كالاستواء والوجه واليد، وإبطال تأويلها، ليس له في ذلك قولان أصلا، ولم يذكر أحد عن الأشعري في ذلك قولين أصلا، بل جميع مَنْ يحكي المقالات من أتباعه وغيرهم يذكر أن ذلك قوله، ولكن لأتباعه في ذلك قولان./ ٢/١٧

وأول من اشتهر عنه نفيها أبو المعالي الجويني، فإنه نفى الصفات الخبرية، وله في تأويلها قولان، ففي الإرشاد أوَّلَهَا، ثم إنه في «الرسالة النظامية»[٣] رجع عن ذلك، وحرَّم التأويل. وبيَّن إجماع السلف على تحريم التأويل. واستدل بإجماعهم على أن التأويل محرَّم، ليس بواجب ولا جائز، فصار من سلك طريقته ينفي الصفات الخبرية، ولهم في التأويل قولان، وأما الأشعري وأئمة أصحابه فإنهم مثبتون لها، يردُّون على من ينفيها أو يقف فيها، فضلا عمن يتأولها.

---

(١) كتاب البيهقي في مناقب الإمام أحمد مفقود وقد نقل عنه ابن الجوزي في مناقب أحمد.

(٢) أبو عبدالله محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد الطائي، من أخص تلامذة الشافعي ومن أصحاب الأشعري، عنه أخذ الباقلاني، جعل الذهبي وفاته بعد الستين وثلاثمائة.

(٣) طبع بتحقيق الكوثري، ثم بتحقيق السقا مع إبقائه لتعليقات الكوثري.

[مسألة قيام الأفعال الاختيارية بالله تعالى وأقوال السلف فيها:]

وأما مسألة قيام الأفعال الاختيارية به: فإن ابن كُلاَّب والأشعري وغيرهما ينفونها، وعلى ذلك بنوا قولهم في مسألة القرآن، وبسبب ذلك وغيره تكلم الناس فيهم في هذا الباب بما هو معروف في كتب أهل العلم، ونسبوهم إلى البدعة وبقايا بعض الاعتزال فيهم، وشاع النزاع في ذلك بين عامة المنتسبين إلى السنة من أصحاب أحمد وغيرهم. وقد ذكر أبو بكر عبد العزيز في كتاب «الشافي» عن أصحاب أحمد في معنى أن القرآن غير مخلوق قولين مبنيين على هذا الأصل:

أحدهما: أنه قديم لا يتعلق بمشيئته وقدرته.

والثاني: أنه لم يزل متكلما إذا شاء.

وكذلك ذكر أبو عبدالله بن حامد قولين، وممن كان يوافق على نفي ما يقوم به من الأمور المتعلقة بمشيئته وقدرته - كقول ابن كُلاَّب -/ أبو الحسن التميمي وأتباعه ١٨/٢ والقاضي أبو يعلى وأتباعه كابن عقيل وأبي الحسن بن الزاغوني وأمثالهم، وإن كان في كلام القاضي ما يوافق هذا تارة وهذا تارة. وممن كان يخالفهم في ذلك أبو عبدالله بن حامد، وأبو بكر بن عبد العزيز وأبو عبدالله بن بطة وأبو عبدالله بن منده، وأبو نصر السجزي ويحيى بن عمار السجستاني وأبو إسماعيل الأنصاري وأمثالهم[١].

والنزاع في هذا الأصل بين أصحاب مالك وبين أصحاب الشافعي وبين أصحاب أبي حنيفة، وبين أهل الظاهر أيضا، فداود بن علي صاحب المذهب وأئمتهم على إثبات

---

(١) م، ق، ر، ط: الأنصاري وأبو عمر بن عبد البر وأمثالهم، وفي هامش (ط)، (ر) كتب: ضرب في الأصل على قوله: أبو عمر بن عبدالبر. (رشاد).

ذلك، وأبو محمد بن حزم[1] على المبالغة في إنكار ذلك، وكذلك أهل الكلام، فالهشامية والكرَّامية على إثبات ذلك، والمعتزلة على نفي ذلك، وقد ذكر الأشعري في «المقالات» عن أبي معاذ التُّومَنِيِّ[2] وزهير الأثري[3] وغيرهما إثبات/ ذلك، وكذلك المتفلسفة، ١٩/٢ فحكوا عن أساطينهم- الذين كانوا قبل أرسطو- أنهم كانوا يثبتون ذلك، وهو قول أبي البركات صاحب «المعتبر»[4] وغيره من متأخريهم، وأما أرسطو وأتباعه- كالفارابي وابن سينا- فينفون ذلك، وقد ذكر أبو عبدالله الرازي عن بعضهم أن إثبات ذلك يلزم جميع الطوائف وإن أنكروه، وقرر ذلك.

وكلام السلف والأئمة ومن نقل مذهبهم في هذا الأصل كثير يوجد في كتب التفسير والأصول.

قال إسحاق بن راهويه: حدثنا بشر بن عمر: سمعت غير واحد من المفسرين يقول: «الرحمن على العرش استوى: أي ارتفع».

---

(١) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، الإمام الظاهري، عالم الأندلس في عصره، (٣٨٤-٤٥٦هـ).

(٢) أبو معاذ التومني من أئمة المرجئة ورأس فرقة التومنية منها، لم أتمكن من معرفة تاريخ وفاته.

(٣) هكذا ورد وفي بعض كتب ابن تيمية وبعض نسخ الدرء (الأبري) وقد ذكر أصحاب كتب المشتبه في الأسماء أن اسم (الأبري) و(الأثري) يختلط والراجح عندي (الأبري) لأن زهيراً بعيد عن نسبة الأثر، والله أعلم.

(٤) هو أبو البركات هبة الله بن ملكا صاحب كتاب «المعتبر في الحكمة»، اختلف في اسمه فسماه بعض المؤرخين هبة الله بن علي، وقال بعضهم: ابن ملكا، وقال آخرون: ابن ملكان، كما اختلفوا في سنة وفاته فجعلها بعضهم (٥٤٧هـ)، وقال آخرون إنها (٥٦٠هـ) أو (٥٧٠هـ)، وهو طبيب وفيلسوف.
كان يهودياً وأسلم، يعرف بأوحد الزمان وبفيلسوف العراقين، طبع كتابه «المعتبر» في حيدر آباد سنة (١٣٥٧هـ).

وقال البخاري في «صحيحه» : «قال أبو العالية استوى إلى السماء: ارتفع»، قال: «وقال مجاهد: استوى: علا على العرش»[(١)]./ ٢/ ٢٠

وقال الحسين بن مسعود البغوي في تفسيره المشهور: «وقال ابن عباس وأكثر مفسري السلف: «استوى إلى السماء: ارتفع إلى السماء» وكذلك قال الخليل بن أحمد.

وروى البيهقي في كتاب «الصفات» قال: «قال الفرَّاء: ثم استوى أي صعد، قاله ابن عباس، وهو كقولك للرجل: كان قاعدا فاستوى قائماً»[(٢)].

وروى الشافعي في مسنده عن أنس ﷺ أن النبي ﷺ قال عن يوم الجمعة «وهو اليوم الذي استوى فيه ربكم على العرش»[(٣)].

والتفاسير المأثورة عن النبي ﷺ وعن الصحابة والتابعين مثل تفسير محمد بن جرير الطبري، وتفسير عبد الرحمن بن إبراهيم المعروف بدحيم، وتفسير عبد الرحمن بن أبي حاتم، وتفسير أبي بكر/ بن المنذر، وتفسير أبي بكر عبد العزيز، وتفسير أبي الشيخ ٢/ ٢١ الأصبهاني، وتفسير أبي بكر بن مردويه، وما قبل هؤلاء من التفاسير مثل تفسير أحمد ابن حنبل، وإسحاق بن إبراهيم، وبَقِيّ بن مخلد وغيرهم، ومن قبلهم مثل تفسير عبد ابن حميد وتفسير سنيد وتفسير عبد الرازق، وتفسر وكيع بن الجراح فيها من هذا الباب

---

(١) البخاري (٦/ ٢٦٩٨).

(٢) «الأسماء والصفات» (٤١٢).

(٣) ورد هنا ضمن حديث طويل في «مسند الشافعي» (٧٠)، وهو في «الأم» (١/ ٢٠٩)، وله شاهد موقوفاً عن أنس إلا أن الحديث ضعيف قال عنه ابن كثير في تفسيره (٤/ ٢٢٩): «فيه غرائب كثيرة».

الموافق لقول المثبتين مالا يكاد يحصى، وكذلك الكتب المصنَّفة في السُنّة التي فيها آثار النبي ﷺ والصحابة والتابعين.

وقال أبو محمد حرب بن إسماعيل الكرماني في مسائله المعروفة التي نقلها عن أحمد وإسحاق وغيرهما، وذكر معها من الآثار عن النبي ﷺ والصحابة وغيرهم ما ذكر، وهو كتاب كبير صنفه على طريقة «الموطأ» ونحوه من المصنَّفات، قال في آخره في الجامع: (**باب القول في المذهب: هذا مذهب أئمة العلم وأصحاب الأثر وأهل السنة المعروفين بها المقتدَى بهم فيها، وأدركت من أدركتُ من علماء أهل العراق والحجاز والشام وغيرهم عليها؛ فمن خالف شيئا من هذه المذاهب أو طعن فيها أو عاب قائلها فهو مبتدع، خارج عن الجماعة، زائل عن منهج السنة وسبيل الحق، وهو مذهب أحمد وإسحاق بن ابراهيم بن مخلد وعبد الله بن الزبير الحميدي وسعيد بن منصور وغيرهم ممن/ جالسنا وأخذنا عنهم العلم**) وذكر الكلام في الإيمان والقدر والوعيد والإمامة وما أخبر به الرسول من أشراط الساعة وأمر البرزخ والقيامة وغير ذلك- إلى أن قال: (**وهو سبحانه بائن من خلقه لا يخلو من علمه مكان، ولله عرش، وللعرش حَمله يحملونه، وله حَدٌّ، والله أعلم بحده، والله على عرشه عَزَّ ذكره وتعالى جده ولا إله غيره، والله تعالى سميع لا يشك، بصير لا يرتاب، عليم لا يجهل، جواد لا يبخل، حليم لا يعجل، حفيظ لا ينسى، يقظان لا يسهو، رقيب لا يغفل، يتكلم ويتحرك ويسمع ويبصر وينظر ويقبض ويبسط ويفرح ويحب ويكره ويبغض ويرضى ويسخط ويغضب، ويرحم ويعفو ويغفر ويعطي ويمنع، وينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا، كيف شاء، وكما شاء، ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير**) - إلى أن قال: (**ولم يزل الله متكلما عالماً، فتبارك الله أحسن الخالقين**).

٢/ ٢٢

وقال الفقيه الحافظ أبو بكر الأثرم في كتاب «السنة»[١]، وقد نقله عنه الخلال في «السنة»: «حدثنا إبراهيم بن الحارث- يعني العبادى- حدثني الليث بن يحيى، سمعت إبراهيم بن الأشعث، قال أبو بكر- هو صاحب الفضيل- سمعت الفضيل بن عياض: يقول «ليس لنا أن نتوهم في الله كيف وكيف؛ لأن الله وصف نفسه فأبلغ فقال: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا / أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص] ٢/ ٢٣ فلا صفة أبلغ مما وصف الله عز وجل به نفسه، وكل هذا النزول والضحك وهذه المباهاة وهذا الإطلاع، كما شاء أن ينزل، وكما شاء أن يباهى، وكما شاء أن يطلع، وكما شاء أن يضحك، فليس لنا أن نتوهم أن كيف وكيف وإذا قال لك الجهمي: أنا أكفر برب يزول عن مكانه، فقل أنت: أنا أؤمن برب يفعل ما يشاء»[٢].

وقد ذكر هذا الكلام الأخير عن الفضيل بن عياض البخاري في كتاب «خَلْق الأفعال»[٣]، هو وغيره من أئمة السنة، وتلقوه بالقبول.

قال البخاري: «وقال الفضيل بن عياض: إذا قال لك الجهمي: أنا كافر برب يزول عن مكانه، فقل: انا أؤمن برب يفعل ما يشاء».

قال البخاري: «وحدث يزيد بن هارون عن الجهمية فقال: «مَنْ زعم أن الرحمن على العرش استوى على خلاف ما تقرر في قلوب العامة فهو جهمي»[٤].

---

(١) أبو بكر أحمد بن محمد بن هانئ الطائي الإسكافي الأثرم صاحب الإمام أحمد ومن أئمة المحدثين، توفي حوالي سنة (٢٦١هـ) وكتابه في «السنة» مفقود.

(٢) ذكره ابن القيم في كتابه «اجتماع الجيوش الإسلامية» (ص١٧٠).

(٣) خلق أفعال العباد (ص٣٦).

(٤) رواه البخاري في «خلق أفعال العباد» (ص٣٦)، وعبدالله بن الإمام أحمد في «السنة» (٥٤، ١١١٠).

وقال الخلال في كتاب «السنة»: «أخبرني جعفر بن محمد الفريابي، حدثنا أحمد بن محمد المقدمي، حدثنا سليمان بن حرب،/ قال: سأل بشر بن السرى حمّادَ بن زيد فقال: يا أبا إسماعيل، الحديث الذي جاء «ينزل الله إلى السماء الدنيا» يتحول من مكان إلى مكان؟ فسكت حماد بن زيد، ثم قال: هو في مكانه، يقرب من خلقه كيف يشاء»[(١)]. ٢/ ٢٤

وقال أبو الحسن الأشعري في كتاب «المقالات»، لما ذكَرَ مقالة أهل السنة وأهل الحديث فقال:

(ويصدّقون بالأحاديث التي جاءت عن النبي ﷺ[(٢)] «إن الله ينزل إلى سماء[(٣)] الدنيا فيقول: هل من مستغفر؟» كما جاء الحديث عن النبي ﷺ[(٢)]، ويأخذون بالكتاب والسنة كما قال تعالى[(٤)] ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء:٥٩] ويرون اتباع من سلف من أئمة الدين، وأن لا يحدثوا[(٥)] في دينهم ما لم يأذن الله[(٦)]، ويقرّون بأن الله يجيء يوم القيامة، كما قال: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا ٢٢﴾ [الفجر:٢٢] وأن الله يقرب من خلقه كيف شاء[(٧)]، كما قال: ﴿وَنَحۡنُ أَقۡرَبُ إِلَيۡهِ مِنۡ حَبۡلِ ٱلۡوَرِيدِ ١٦﴾ [ق:١٦]) [(٨)]./ ٢/ ٢٥

---

(١) كتابة السنة للخلال يكثر شيخ الإسلام وتلميذه ابن القيم وتلميذه ابن رجب النقل عنه بأسانيده ليست موجودة في المطبوع.

وقد طبع هذا الكتاب محققاً في ثلاثة مجلدات بتحقيق الدكتور عطية الزهراني في دار الراية.

(٢) «المقالات» عن رسول الله ﷺ.

(٣) «المقالات» السماء.

(٤) «المقالات» كما قال الله عز وجل.

(٥) «المقالات» وأن لا يبتدعوا.

(٦) م، ق، هـ: بأن الله؛ «المقالات» أن الله سبحانه، (رشاد).

(٧) كيف شاء: كذا في (س) والمقالات. وفي سائر النسخ: كيف يشاء. (رشاد).

(٨) المقالات (١/ ٣٢٣).

قال الأشعري[١]: (وبكل ما ذكرنا من أقوالهم[٢] نقول، وإليه نذهب)[٣].

وقال أبو عثمان إسماعيل الصابوني الملقب بشيخ الإسلام في رسالته المشهورة عنه في السنة، وقد ذكر ذلك أبو القاسم التيمي في كتاب «الحجة في بيان المحجة» له، قال: (ويُثبت أصحاب الحديث نزولَ الرب سبحانه وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، من غير تشبيه له بنزول المخلوقين، ولا تمثيل، ولا تكييف، بل يثبتون له ما أثبته رسولُ الله ﷺ، وينتهون فيه إليه، ويُمرون الخبر الصحيح الوارد بذكره على ظاهره، ويَكِلُون علمه إلى الله تعالى، وكذلك يثبتون ما أنزل الله في كتابه من ذكر المجيء والإتيان في ظُلَل من الغمام والملائكة، وقوله عز وجل: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ۝٢٢﴾ [الفجر:٢٢].

وقال: سمعت الحاكم أبا عبدالله الحافظ يقول: سمعت إبراهيم ابن أبي طالب يقول: سمعت أحمد بن سعيد بن إبراهيم أبا عبدالله الرباطي يقول: حضرت مجلس الأمير عبدالله بن طاهر[٤] ذات يوم/ وحضره إسحاق بن إبراهيم -يعني ابن راهويه- فسُئِل عن حديث النزول، صحيح هو؟ قال: نعم، فقال له بعض قوّاد عبد الله: يا أبا يعقوب، أتزعم أن الله ينزل كل ليلة؟ قال: نعم، قال: كيف ينزل؟ فقال له إسحاق: أَثْبِتْهُ فوق حتى أصف لك النزول، فقال الرجل: أثبته فوق، فقال إسحاق: قال الله عز وجل: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ۝٢٢﴾ [الفجر:٢٢] فقال له

٢٦/٢

(١) المقالات (١/ ٣٢٥)، ط.استانبول (١/ ٢٩٧).

(٢) «المقالات» قولهم.

(٣) المقالات (١/ ٣٢٣-٣٢٥).

(٤) عبدالله بن طاهر بن الحسين بن مصعب بن زريق الخزاعي، أمير خراسان، كان من أعظم الأمراء وأكثره بذلاً للمال مع علم ومعرفة، (ت: ٢٣٠هـ).

الأمير عبد الله: يا أبا يعقوب هذا يوم القيامة، فقال إسحاق: أعز الله الأمير! ومَنْ يجيء يوم القيامة مَنْ يمنعه اليوم؟[١]

وروى بإسناده عن إسحاق بن إبراهيم قال: «قال لي الأمير عبدالله بن طاهر: يا أبا يعقوب، هذا الحديث الذي ترويه عن رسول الله ﷺ: «ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا» كيف ينزل؟ قال: قلت: أعز الله الأمير! لا يقال لأمر الرب كيف؟ إنما نزل بلا كيف.

وبإسناده عن عبدالله بن المبارك: أنه سأله سائل عن النزول ليلة النصف من شعبان، فقال عبد الله: يا ضعيف، ليلة النصف؟ ينزل في كل ليلة، فقال الرجل: يا أبا عبد الرحمن، كيف ينزل؟ أليس يخلو ذلك المكان؟ فقال عبدالله بن المبارك: ينزل كيف شاء)[٢].

وقال أبو عثمان الصابوني: (فلما صح خبر النزول عن رسول الله ﷺ أقر به أهل السنة، وقبلوا الخبر، وأثبتوا النزول على ما قاله رسول الله ﷺ، ولم يعتقدوا تشبيها له بنزول خلقه، وعلموا وعرفوا وتحققوا واعتقدوا أن صفات الرب تبارك وتعالى/ لا تُشْبه صفات الخلق، كما أن ذاته لا تشبه ذوات الخلق، تعالى الله عما يقول المشبهة والمعطلة علوا كبيرا، ولعنهم لعناً كثيراً). ٢/ ٢٧

وروي الحافظ أبو بكر البيهقي في كتاب «الأسماء والصفات»: (حدثنا أبو عبدالله الحافظ، سمعت أبا زكريا العنبري، سمعت أبا العباس -يعني السراج- سمعت

---

(١) رواه الخطابي في «الغنية» (ص٢٤)، قال سمعت الحاكم فذكره.

(٢) «الحجة في بيان المحجة» ( )، ورواه الخطابي في «الغنية» (ص٢٣).

إسحاق بن إبراهيم يقول: دخلت يوما على طاهر بن عبدالله بن طاهر، وعنده منصور بن طلحة، فقال لي: يا أبا يعقوب، إن الله ينزل كل ليلة؟ فقلت له: نؤمن به، فقال له طاهر: ألم أَنْهَك عن هذا الشيخ؟ ما دعاك إلى أن تسأله عن مثل هذا؟ قال إسحاق: فقلت له: إذا أنت لم تؤمن أن لك ربا يفعل ما يشاء ليس تحتاج أن تسألني)[1].

قال البيهقي: حدثنا أبو عبدالله الحافظ، سمعت أبا جعفر محمد بن صالح بن هانيء، سمعت أحمد بن سَلَمه يقول، سمعت إسحاق بن إبراهيم الحنظلي يقول: جمعني وهذا المتبدع -يعني إبراهيم/ بن أبي صالح- مجلس الأمير عبدالله بن طاهر ٢/٢٨ فسألني الأمير عن أخبار النزول، فسردتها فقال إبراهيم: كفرتُ برب ينزل من سماء إلى سماء، فقلت: آمنتُ برب يفعل ما يشاء، فرضي عبدالله كلامي، وأنكر على إبراهيم» قال: «هذا معنى الحكاية»)[1].

وروى أبو إسماعيل الأنصاري بإسناده عن حرب الكرماني قال: «قال إسحاق بن إبراهيم: لا يجوز الخوض في أمر الله تعالى، كما يجوز الخوض في فعل المخلوقين؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ۝٢٣﴾ [الأنبياء:٢٣] ولا يجوز لأحد أن يتوهم على الله تعالى بصفاته وأفعاله -يعني كما نتوهم فيهم- وإنما يجوز النظر والتفكير في أمر المخلوقين، وذلك أنه يمكن أن يكون الله موصوفا بالنزول كل ليلة إذا مضى ثلثها إلى السماء الدنيا كما يشاء، ولا يسأل: كيف نزوله؟ لأن الخالق يصنع ما يشاء كما يشاء[2].

---

(١) رواه البيهقي في «الأسماء والصفات» (ص٤٥٢)، وذكره الذهبي في «السير» (١١/ ٣٧٦).

(٢) ذكره المؤلف في كتابه «الاستقامة» (١/ ٧٨)، وفي «المجموع» (٥/ ٣٩٣).

وعن حرب قال: قال إسحاق بن إبراهيم: (ليس في النزول وصفٌ)[١].

وقال أبو بكر الخلال في كتاب «السنة»: «أخبرني يوسف بن موسى أن أبا عبدالله - يعني أحمد بن حنبل- قيل له: أهلُ الجنة ينظرون إلى ربهم عز وجل ويكلمونه ويكلمهم؟ قال: نعم، ينظر وينظرون إليه، ويكلمهم ويكلمونه، كيف شاء وإذا شاء».

٢/ ٢٩ قال: «وأخبرني عبدالله بن حنبل، قال: أخبرني أبي حنبل بن/ إسحاق، قال: قال عمي: نحن نؤمن بأن الله على العرش كيف شاء وكما شاء، بلا حَدٍّ ولا صفة يبلغها واصف، أو يحده أحد، فصفات الله له ومنه، وهو كما وصف نفسه ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ بحد ولا غاية ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾ [الأنعام:١٠٣] هو عالم الغيب والشهادة، وعلام الغيوب، ولا يدركه وصف واصفٍ، وهو كما وصف نفسه، وليس من الله شيء محدود، ولا يبلغ علم قدرته أحد، غلب الأشياء كلها بعلمه وقدرته وسلطانه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى:١١] وكان الله قبل أن يكون شيء، والله هو الأول وهو الآخر، ولا يبلغ أحد حدَّ صفاته.

قال: وأخبرني على بن عيسى أن حنبلا حدثهم، قال: سألت أبا عبدالله عن الأحاديث التي تُرْوَى «إن الله تبارك وتعالى ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا»[٢] و«إن الله يُرى»[٢] و«إن الله يَضَعُ قَدَمه»[٣] وما أشبه/ هذه الأحاديث، فقال أبو عبد الله: نؤمن بها، ونصدِّق بها، ولا كيف ولا معنى- أي لا نكيِّفها ولا نحرِّفها بالتأويل، فنقول: معناها كذا- ولا نرد منها شيئاً، ونعلم أن ما جاء به الرسول حق، إذا كان بأسانيدَ صحاحٍ، ولا نرد على الله قوله، ولا يوصف الله بأكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية، ليس كمثله شيء. ٢/ ٣٠

---

(١) ذكره المؤلف في كتاب «الاستقامة» (١/ ٧٨).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) البخاري (٤٥٦٧)، ومسلم (٢٨٤٦).

وقال حنبل في موضع آخر، عن أحمد، قال: «ليس كمثله شيء في ذاته كما وصف به نفسه؛ قد أجمل تبارك وتعالى بالصفة لنفسه، فحدَّ لنفسه صفة ليس يشبه شيء، فنعبد الله بصفاته غير محدودة ولا معلومة إلا بما وصف به نفسه». قال: «فهو سميع بصير بلا حد ولا تقدير، ولا يبلغ الواصفون صفته، وصفاته منه وله، ولا نتعدى القرآن والحديث، فنقول كما قال، ونصفه كما وصف نفسه، ولا نتعدى ذلك، ولا تبلغه صفة الواصفين، نؤمن بالقرآن كله محكمه ومتشابهه، ولا نُزِيل عنه صفة من صفاته لشناعة شنعت، وما وصف به نفسه من كلام ونزول، وخُلُوه بعبده يوم القيامة، ووضع كتفه عليه- هذا كله يدل على أن الله تبارك وتعالى يُرَى في الآخرة، والتحديد في هذا كله بدعة، والتسليم لله بأمره بغير صفة ولا حد إلا ما وصف به نفسه: سميع، بصير، لم يزل متكلما عالما غفورا، عالم الغيب والشهادة، علاَّم/ الغيوب، فهذه صفات وصف الله بها ٢/ ٣١ نفسه، لا تدفع ولا ترد، وهو على العرش بلا حدّ، كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ [الأعراف:٥٤] كيف شاء، المشيئةُ إليه عز وجل، والاستطاعة له، ليس كمثله شيء، وهو خالق كل شيء، وهو كما وصف نفسه سميع بصير بلا حدّ ولا تقدير، قول إبراهيم لأبيه ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ﴾ [مريم:٤٢] فنثبت أن الله سميع بصير، صفاته منه، لا نتعدى القرآن والحديث، والخبر بضحك الله، ولا نعلم كيف ذلك إلا بتصديق الرسول ﷺ، وبتثبيت القرآن، وبتثبيت القرآن، لا يصفه الواصفون، ولا يحده أحد، تعالى الله عما تقول الجهميه والمشبهة.

قلت له: والمشبهة ما يقولون؟ قال: من قال بَصَرٌ كبصري، ويَدٌ كيدي، وقدم كقدمي؛ فقد شبَّه الله بخلقه، وهذا يحدُّه، وهذا كلام سوء، وهذا محدود، والكلام في هذا لا أحبه.

وقال محمد بن مخلد: قال أحمد: نحن نصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسولُه[١]./ ٢/٣٢

وقال يوسف بن موسى: إن أبا عبدالله قيل له: ولا يشبه ربنا شيئا من خلقه، ولا يشبهه شيء من خلقه؟ قال: نعم، ليس كمثله شيء».

فقول أحمد: «إنه ينظر إليهم ويكلمهم كيف شاء وإذا شاء» وقوله: «هو على العرش كيف شاء وكما شاء» وقوله: «هو على العرش بلا حد كما قال: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ كيف شاء، المشيئة إليه، والاستطاعة له؛ ليس كمثله شيء».

قلت: وهو خالق كل شيء، وهو كما وصف نفسه سميع بصير شيء يبين أن نظره وتكليمه وعلوه على العرش واستواءه على العرش مما يتعلق بمشيئته واستطاعته.

وقوله: «بلا حد ولا صفه يبلغها واصف أو يحده أحد» نَفَى به إحاطَةَ علم الخلق به، وأن يحدوه أو يصفوه على ما هو عليه، إلا بما أخبر عن نفسه، ليبين أن عقول الخلق لا تحيط بصفاته، كما قال الشافعي في خطبة «الرسالة»: «الحمد لله الذي هو كما وصف به نفسه، وفوق ما يصفه به خلقه»[٢] ولهذا قال أحمد: «لا تدركه الأبصار بحد ولا غاية» ٢/٣٣ فنفى أن يدرك له حد أو غاية، وهذا أصح/ القولين في تفسير الإدراك، وقد بسط الكلام على شرح هذا الكلام في غير هذا الموضع.

وما في هذا الكلام مِنْ نفي تحديد الخلق وتقديرهم لربهم وبلوغهم صفته لا ينافي ما نَصَّ عليه أحمد وغيره من الأئمة، كما ذكره الخلال أيضا، قال: «حدثنا أبو بكر المروزي، قال: سمعت أبا عبد الله - لما قيل له: روى علي بن الحسن بن شقيق عن ابن المبارك، أنه قيل له: كيف نعرف الله عز وجل؟ قال: على العرش بحد - قال: قد بلغني ذلك عنه،

---

(١) جميع هذه النصوص في كتاب «السُنّة» ولم أجدها في المطبوع.

(٢) الرسالة (ص٨).

وأعجبه، ثم قال أبو عبد الله: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ﴾ [البقرة:٢١٠]. ثم قال: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر:٢٢]»[١].

قال الخلال: وأنبأنا محمد بن علي الورّاق، حدثنا أبو بكر الأثرم، حدثني محمد بن إبراهيم القيسي، قال: قلت لأحمد بن حنبل: يحكى عن ابن المبارك- وقيل له: كيف نعرف ربنا؟- قال: في السماء السابعة على عرشه بحد، فقال أحمد: هكذا هو عندنا[٢].

وأخبرني حرب بن إسماعيل قال: قلت لإسحاق- يعني ابن راهويه-: هو على العرش بحد؟ قال: نعم بحد[٣].

وذكر عن ابن المبارك قال: هو على عرشه بائن من خلقه بحد.

قال: وأخبرنا المرزوي قال: قال إسحاق بن إبراهيم بن راهويه: قال الله تبارك وتعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾/ [طه:٥]. إجماع أهل العلم أنه فوق العرش ٢/ ٣٤ استوى، ويعلم كل شيء في اسفل الأرض السابعة، وفي قعور البحار ورؤوس الآكام وبطون الأودية، وفي كل موضع، كما يعلم علم ما في السماوات السبع وما فوق العرش، أحاط بكل شيء علما، فلا تسقط من ورقه إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات البر والبحر ولا رطب ولا يابس إلا قد عرف ذلك كله وأحصاه، فلا تعجزهُ معرفة شيء عن معرفة غيره».

فهذا مثاله مما نُقِلَ عن الأئمة، كما قد بُسط في غير هذا الموضع، وبينوا أن ما أثبتوه له من الحد لا يعلمه غيره، كما قال مالك وربيعه[٤] وغيرهما: الإستواء معلوم، والكيف

(١) أخرجه ابن بطة في الإبانة (١٢٤). (٢) أخرجه ابن بطة في الإبانة (١١٣).

(٣) أخرجه الدارمي في «الرد على المريسي» (١/ ٢٢٤، ٥١١)، وعبدالله بن الإمام أحمد في «السنة» (٢١٦).

(٤) أما عن مالك فقد مرّ تخريجه، وأما عن ربيعة فرواه ابن بطة (١٢١)، واللالكائي (٦٦٥)، والبيهقي في «الأسماء والصفات» (٨٦٨).

مجهول، فبين أن كيفية استواءه مجهولة للعباد، فلم ينفوا ثبوت ذلك في نفس الأمر، ولكن نفوا علم الخلق به، وكذلك مثل هذا في كلام عبد العزيز بن عبدالله الماجشون وغير واحد من السلف، والأئمة ينفون علم الخلق بقدره وكيفيته.

وبنحو ذلك قال عبد العزيز بن عبدالله بن أبي سلمه الماجشون في كلامه المعروف، وقد ذكره ابن بطة في «الإبانة»[1]، وأبو عمر الطلمنكي في كتابه في الأصول[2]، ورواه أبو بكر الأثرم، قال:/ (حدثنا عبدالله بن صالح عن عبد العزيز بن عبدالله بن أبي سلمة أنه قال: «أما بعد، فقد فهمت ما سألت عنه فيما تتايعت[3] فيه الجهمية ومن خالفها في صفة الرب العظيم الذي فاقت عظمته الوصف والتقدير، وكلّت الألسن عن تفسير صفته، وانحسرت العقول عن معرفة قدره»- إلى أن قال: «فإنه لا يعلم كيف هو إلا هو، وكيف يعلم من يموت ويبلى قدر من لا يموت ولا يبلى؟ وكيف يكون لصفة شيء منه حدّ أو منتهى يعرفه عارف، أو يحد قدره واصف؟ الدليل على عجز العقول عن تحقيق صفته: عجزُها عن تحقيق صفة أصغر خَلْقه) - إلى أن قال-: (اعرف- رحمك الله- غناك عن تكلف صفة ما لم يصف الرب من نفسه بعجزك عن معرفة قدر ما وصف منها، إذا لم تعرف منها قدر ما وصف فما تَكَلُّفك علم ما لم يصف؟ هل تستدل بذلك على شيء من طاعته؟ أو تنزجر به عن شيء من معصيته؟)- وذكر كلاماً طويلاً، إلى أن قال-:

٢/ ٣٥

---

(١) «الإبانة» (٥٩)، واللالكائي (٨٧٣) وسند الأثر صحيح.

(٢) ويسمى «الوصول إلى معرفة الأصول» وهو مفقود.

(٣) في «لسان العرب»: التتايع: الوقوع في الشر من غير فكرة ولا روية والمتايعة عليه، ولا يكون في الخير، ويقال في التتايع: إنه اللجاجة. (رشاد).

(فأما الذي جحد ما وصف الرب من نفسه تعمقا وتكلفا فقد استهوته الشياطين في الأرض حَيْران؛ فصار يستدل- بزعمه- على جحد ما وصف/ الرب وسمَّى ٣٦/٢ **من نفسه بأن قال: لا بد إن كان له كذا من أن يكون له كذا، فعمى عن البيِّن بالخفى، يجحد ما سمى الرب من نفسه، بصمت الرب عمَّا لم يسم، فلم يزل يُمْلي له الشيطان، حتى جحد قول الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝﴾** [القيامة:٢٢، ٢٣]. **فقال: لا يراه أحد يوم القيامة، فجحد -والله- أفضلَ كرامة الله التي أكرم بها أولياءه يوم القيامة من النظر في وجهه في مقعد صدق عند مليك مقتدر، قد قضى أنهم لا يموتون، فهم بالنظر إليه ينضرون)** وذكر كلاماً طويلا كتب في غير هذا الموضع.

وقال الخلال في «السُنَّة»: «أخبرني علي بن عيسى أن حنبلا حدّثهم قال: سمعت أبا عبدالله يقول: «من زعم أن الله لم يكلِّم موسى فقد كفر بالله، وكذَّب القرآن، وردّ على رسول الله ﷺ أمره، يستتاب من هذه المقالة، فإن تاب وإلا ضربت عنقه».

قال: «وسمعت أبا عبدالله قال: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ﴾ [النساء:١٦٤] فأثبت الكلام لموسى كرامة منه لموسى، ثم قال تعالى يؤكد كلامه: ﴿تَكْلِيمًا ۝﴾ [النساء:١٦٤].

قلت لأبي عبد الله: «الله عز وجل يكلِّم عبده يوم القيامة؟ قال: نعم، فمن يَقْضِي بين الخلائق إلا الله عز وجل؟ يكلِّم عبده ويسأله، الله/ متكلم، لم يزل الله يأمر بما يشاء ٣٧/٢ ويحكم، وليس له عِدْل ولا مثل، كيف شاء، وأنَّى شاء».

قال الخلال: «أخبرنا محمد بن علي بن بحر أن يعقوب بن بُخْتان حدثهم، أن أبا عبدالله سُئل عمَّن زعم أن الله لم يتكلم بصوت؟ فقال: بلى، تكلم بصوت، وهذه الأحاديث كما جاءت نرويها، لكل حديث وجه، يريدون أن يمِّوهوا على الناس، مَنْ زعم أن الله لم يكلِّم موسى فهو كافر.

حدثنا عبد الرحمن بن محمد المحاربي عن الأعمش عن مسلم عن مسروق عن عبدالله -يعني ابن مسعود- قال: «إذا تكلم الله بالوحي سمع صوته أهل السماء ٢/٣٨ فيخرّون سجدا، حتى إذا فُزِّع عن قلوبهم -قال: سكن عن قلوبهم- نادى أهل السماء: ماذا قال ربكم؟ قالوا: الحق، قال: كذا وكذا»[(١)].

قال الخلال: «وأنبأنا أبو بكر المروّذي: سمعت أبا عبدالله/ -وقيل له: إن عبد الوهاب قد تكلم وقال: من زعم أن الله كلّم موسى بلا صوت فهو جهمي عدوّ الله وعدوّ الإسلام- فتبسم أبو عبدالله وقال «ما احسن ما قال! عافاه الله!»

وقال عبدالله بن أحمد: سألت أبي عن قوم يقولون: لما كلّم الله موسى لم يتكلم بصوت، فقال أبي: بلى، تكلم تبارك وتعالى بصوت، وهذه الأحاديث نرويها كما جاءت، وحديث ابن مسعود: «إذا تكلم الله بالوحي سمع له صوت كَجرّ السلسلة على الصَّفْوَان» قال أبي: والجهمية تنكره، قال أبي: وهؤلاء كفار يريدون أن يموِّهوا على ٢/٣٩ الناس، من زعم أن الله لم يتكلم فهو كافر، إنما نروى هذه الأحاديث كما جاءت»[(٢)]./

قلت: وهذا الصوت الذي تكلم الله به ليس هو الصوت المسموع من العبد، بل ذلك صوته كما هو معلوم لعامة الناس، وقد نصَّ على ذلك الأئمة: أحمدُ وغيره، فالكلام المسموع منه هو كلام الله، لا كلام غيره، كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة:٦] وقال النبي ﷺ «ألا رجل يحملني إلى قومه لأبلِّغ كلام ربي، فإن قريشا منعوني أن ابلغ كلام ربي» رواه أبو داود

---

(١) البخاري (٦/ ٢٧١٩).

(٢) ذكره عبدالله في السنة (٥٣٤).

وغيره[١]، وقال ﷺ: «زينوا القرآن بأصواتكم»[٢]، وقال: «ليس منا من لم يَتَغَنّ بالقرآن»[٣].

ذكر الخلال عن إسحاق بن إبراهيم قال لي أبو عبدالله يوما -وكنت/ سألته عنه: ٢/ ٤٠ تدري ما معنى «من لم يتغن بالقرآن»؟ قلت: لا- قال: هو الرجل يرفع صوته، فهذا معناه، إذا رفع صوته لقد تَغَنَّى به.

وعن صالح بن أحمد أنه قال لأبيه: «زينوا القرآن بأصواتكم» فقال: التزيين أن يحسِّنه[٤].

وعن الفضل بن زياد قال: سألت أبا عبدالله عن القراءة؟ فقال: يحسِّنه بصوته من غير تكلف[٥].

وقال الأثرم: سألت أبا عبدالله عن القراءة بالألحان، فقال: كل شيء مُحْدَث فإنه لا يعجبني، إلا أن يكون صوت الرجل لا يتكلفه[٦].

---

(١) رواه أبو داود (٤٧٣٤)، والترمذي (٢٩٢٥)، والنسائي في الكبرى (٧٧٢٧)، وابن ماجة (٢٠١)، وابن أبي شيبة (٣٦٥٨٢)، والإمام أحمد (٣/ ٣٩٠)، والبخاري في «خلق أفعال العباد» (٤٠، ٦٠)، والحاكم (٢/ ٦٦٩)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (١٦٨)، والدارمي (٣٣٥٤)، والطبراني في «الأوسط» (٦٨٤٧)، من حديث عثمان بن المغيرة عن سالم بن أبي الجعد عن جابر مرفوعاً والحديث صحيح.

(٢) بوَّب البخاري أحد أبواب الصحيح (٦/ ٥٧٤٣) باب رقم ٥٢، والحديث رواه أبو داود (١٤٦٨)، والنسائي (٢/ ١٧٩)، وابن ماجه (١٣٤٢)، وأحمد (٤/ ٢٨٣، ٢٨٥)، والدارمي (٣٥٠٠) والحديث صحيح.

(٣) البخاري (٧٠٨٩).

(٤) المغني (١٠/ ١٧٨).

(٥) المغني (١/ ٢٨٧).

(٦) سير أعلام النبلاء (١٢/ ٦٢٤).

وقال القاضي أبو يَعْلَى: هذا يدل من كلامه على أن صوت القارئ ليس هو الصوت الذي تكلم الله به، لأنه إضافة إلى القارئ الذي هو طبعه من غير أن يتعلم الألحان.

وقال أبو عبدالله البخاري -صاحب الصحيح- في كتاب «خَلْقِ الأفعال»: يُذكرُ عن النبي ﷺ: «أن الله ينادي بصوت يسمعه من بَعُدَ كما يسمعه من قَرُبَ، وليس هذا لغير الله عز وجل»./ ٢/ ٤١

قال أبو عبدالله البخاري: «وفي هذا دليل على أن صوت الله لا يشبه أصوات الخلق؛ لأن صوت الله يُسمع من بعد كما يُسمع من قرب، وأن الملائكة يُصْعَقُون من صوته، فإذا تنادى الملائكة لم يصعقوا، قال: ﴿فَلَا تَجْعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة:٢٢] فليس لصفة الله ند ولا مثل، ولا يوجد شيء من صفاته في المخلوقين»[١].

ثم روى بإسناده حديثَ عبدالله بن أنيس -الذي استشهد به في غير موضع من الصحيح، تارة يجزم به، وتارة يقول: «ويُذكر عن عبدالله بن أنيس»- قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «يحشر الله العباد، فيناديهم بصوت يسمعه من بَعُدَ كما يسمعه من قَرُبَ: أنا الملك، أنا الدَّيان، لا ينبغي لأحد من أهل الجنة أن يدخل الجنة وأحد من أهل النار يطلبه بمظلمة»، وذكر الحديث -الذي رواه في صحيحه- عن أبي سعيد، قال: قال رسول الله ﷺ:/ «يقول الله يوم القيامة: يا آدم، فيقول: لبيك وسعديك، فينادي بصوت: أن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بَعْثًا إلى النار، قال: يا رب، ما بَعْثُ النار؟ قال: من كل ألف -أراه قال: تسعمائة وتسعة وتسعين- فحينئذ تضع الحامل حملها ﴿وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٌ ۝٢﴾ [الحج:٢] وذكر ٢/ ٤٢

(١) خلق أفعال العباد (ص٩٨).

حديث ابن مسعود -الذي استشهد به أحمد- وذكر الحديث الذي رواه في صحيحه[(١)] عن عكرمة: سمعت أبا هريرة يقول: إن رسول الله ﷺ قال: إذا قضى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خُضعاناً لقوله: كأنه سلسلة على صَفْوَان، فإذا ﴿فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا۟ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا۟ ٱلْحَقَّ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ ﴿٢٣﴾﴾ [سبأ:٢٣] وذكر حديث ابن عباس المعروف من حديث الزهري عن علي بن الحسين عن ابن عباس عن نفر من الأنصار -وقد رواه أحمد ومسلم/ في صحيحه وغيرهما[(٢)]، وساقه البخاري من طريق ٢/ ٤٣ ابن إسحاق عنه- أن رسول الله ﷺ قال لهم: «ما تقولون في هذا النجم الذي يُرْمَى به؟ قالوا: كنا يا رسول الله نقول حتى رأيناها يُرْمَى بها: مات ملك، ولد مولود، مات مولود، فقال رسول الله ﷺ: ليس ذلك كذلك، ولكن الله إذا قضى في خلقه أمراً يسمعه أهل العرش فيسبحون، فيسبح مَنْ تحتهم بتسبيحهم، فيسبح مَنْ تحت ذلك، فلم يزل التسبيح يهبط حتى ينتهي إلى السماء الدنيا، حتى يقول بعضهم لبعض: لم سبحتهم؟ فيقولون: سبح من فوقنا فسبحنا بتسبيحهم، فيقولون: أفلا تسألون من فوقكم مِمَّ سبحوا؟ فيسألونهم، فيقولون: قضى الله في خلقه كذا وكذا، الأمر الذي كان، فيهبط به الخبر من سماء إلى سماء، حتى ينتهي إلى السماء الدنيا، فيتحدثون به، فتسترقه الشياطين بالسمع، على توهم منهم واختلاف،/ ثم يأتون به إلى الكهان من أهل الأرض، ٢/ ٤٤ فيحدثونهم، فيخطئون ويصيبون، فتحدِّث به الكهان، ثم إن الله حجب الشياطين عن السماء بهذه النجوم، فانقطعت الكَهَانة اليوم، فلا كهانة»[(٣)].

---

(١) البخاري (٤٥٢٢).

(٢) مسلم (٢٢٢٩)، وأحمد (٣/ ٢٦٨-٢٦٩).

(٣) خلق أفعال العباد (ص٩٩-١٠٠).

وقال البخاري أيضاً: «ولقد بيَّن نعيم بن حماد أن كلام الرب ليس بخلق، وأن العرب لا تعرف الحي من الميت إلا بالفعل، فمن كان له فعل فهو حي، ومن لم يكن له فعل فهو ميت، وأن أفعال العباد مخلوقة، فضيق عليه حتى مضى لسبيله، وتوجع أهل العلم لما نزل به»[١].

قال: «وفي اتفاق المسلمين دليل على أن نعيما ومَنْ نحا نحوه ليس بمارق، ولا مبتدع، بل البدع والترؤس بالجهل بغيرهم أولى؛ إذ يفتون بالآراء المختلفة بما لم يأذن به الله».

وقال الحارث بن أسد المحاسبي، في كتاب «فهم القرآن» لما تكلم على ما يدخل في النسخ ومالا يدخل فيه النسخ، وما يُظن أنه متعارض من الآيات، وذكر عن أهل السنة في الإرادة والسمع والبصر قولين في مثل قوله: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ﴾ [الفتح:٢٧] وقوله: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً﴾ [الإسراء:١٦]/ وقوله: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس:٨٢] وكذلك قوله: ﴿إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ ﴿١٥﴾﴾ [الشعراء:١٥] وقوله: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة:١٠٥] ونحو ذلك، فقال: «قد ذهب قوم من أهل السنة إلى أن لله استماعا حادثاً في ذاته، وذكر أن هؤلاء وبعض أهل البدع تأوَّلوا ذلك في الإرادة على الحوادث[٢].

٢/٤٥

قال: «فأما من ادعى السنة، فأراد إثبات القدر، فقال: إرادة الله تحدث إن حدثت من تقدير سابق الإرادة، وأما بعض أهل البدع فزعموا أن الإرادة إنما هي خلق حادث، وليست مخلوقة، ولكن بها كوّن الله المخلوقين.

قال: «وزعموا أن الخلق غير المخلوق، وأن الخلق هو الإرادة، وأنها ليست بصفة لله من نفسه»[٣]./

٢/٤٦

---

(١) خلق أفعال العباد (ص٨٥).

(٢) فهم القرآن (ص٣٣٢-٣٤١).

(٣) فهم القرآن (ص٣٤١-٣٤٢).

قال: «ولذلك قال بعضهم: إن رؤيته تحدث».

واختار الحارث المحاسبي القول الآخر، وتأوّل النصوص على أن الحادث هو وقت المراد لا نفس الإرادة، قال: وكذلك قوله: ﴿إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ ۝﴾ وقوله: ﴿فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾ تأوله على أن المراد حدوث المسموع والمبصَر، كما تأوّل قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾ [محمد:٣١] حتى يكون المعلوم بغير حادث علمٍ في الله، ولا بصرٍ، ولا سمع، ولا معنىً حدث في ذات الله، تعالى عن الحوادث في نفسه».

وقال محمد بن الهيصم[1] في كتاب «جمل الكلام» له: لما ذكر جمل/ الكلام في القرآن، ٢/٤٧ وأنه مبني على خمسة فصول[2]:

أحدها: أن القرآن كلام الله، فقد حَكى عن جَهْم بن صفوان أن القرآن ليس كلام الله على الحقيقة، إنما هو كلامٌ خَلَقه الله، فنُسب إليه، كما قيل: سماء الله، وأرض الله، وكما قيل: بيت الله، وشهر الله، وأما المعتزلة فإنهم أطلقوا القول بأنه كلام الله على الحقيقة، ثم وافقوا جَهْماً في المعنى، حيث قالوا: كلام الله خلقه بائنا منه، وقال عامة المسلمين: إن القرآن كلام الله على الحقيقة، وإنه تكلم به.

والفصل الثاني: في أن القرآن غير قديم، فإن الكُلاَّبية وأصحاب الأشعري زعموا أن الله لم يزل يتكلم بالقرآن، وقال أهل الجماعة: بل إنما تكلم بالقرآن حيث خاطب به جبريل، وكذلك سائر الكتب.

---

(١) هو أبو عبدالله محمد بن الهيصم الكرامي وإليه تنسب الفرقة (الهيصمية) من فرق الكرامية، كانت له مناظرات مع ابن فورك بحضور السلطان محمود بن سبكتكين، وكتابه هذا لا نعرفه له ذكر.

(٢) كتب في هامش نسخة (ط) أمام هذا الموضع ما يلي: (قوله: على خمسة فصول لم يذكر هنا إلا أربعة فإما أن تكون كذلك وإما أن يكون الخامس قد سقط) وكتب في هامش نسخة (ر): (لم يذكر هنا إلا أربعة). وكتب تعليق في هامش نسخة (ص) غير واضح لعله: (ما ذكر في الأصل إلا أربعة فصول) (رشاد).

والفصل الثالث: أن القرآن غير مخلوق، فإن الجهمية والنجارية والمعتزلة زعموا أنه مخلوق، وقال أهل الجماعة: إنه غير مخلوق.

٢/٤٨ **والفصل الرابع**: أنه غير بائن من الله، فإن الجهمية وأشياعهم/ من المعتزلة قالوا: إن القرآن بائن من الله، وكذلك سائر كلامه، وزعموا أن الله خلق كلاما في الشَّجَرة فسمعه موسى، وخلق كلاما في الهواء فسمعه جبريل، ولا يصح عندهم أن يوجد من الله كلام يقوم به في الحقيقة، وقال أهل الجماعة: بل القرآن غير بائن من الله، وإنما هو موجود منه، وقائم به».

وذكر محمد بن الهيصم في مسألة الإرادة والخلق والمخلوق وغير ذلك ما يوافق ما ذكره هنا من إثبات الصفات الفعلية القائمة بالله التي ليست قديمة ولا مخلوقة.

وقال عثمان بن سعيد الدارمي في كتابه المعروف «بنقض عثمان بن سعيد، على بشر المريسى الجهمي العنيد، فيما افترى على الله في التوحيد» قال[١]: «وادعى المعارض أيضاً: أن قول النبي ﷺ: إن الله ينزل إلى السماء الدنيا حين يمضي[٢] ثلث الليل فيقول: هل من مستغفر؟ هل من تائب[٣]؟ هل من داع؟» قال[٤]: «فادعى أن الله[٥] لا ينزل بنفسه، إنما ينزل أمره ورحمته، وهو على العرش،/ وبكل مكان من غير زوال، لأنه الحي القيوم؛ ٢/٤٩ والقيوم بزعمه من لا يزول».

---

(١) في كتاب «رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد» تحقيق الشيخ محمد حامد الفقي (ط. السنة المحمدية ١٣٥٨) ص١٩، وطبع حديثاً بتحقيق جديد.

(٢) رد الدارمي: إذا مضى.

(٣) رد الدارمي: هل من تائب هل من مستغفر.

(٤) رد الدارمي، ص٢٠.

(٥) رد الدارمي: فادعى المعارض أن الله.

قال: «فيقال لهذا المعارض: وهذا أيضاً من حجج النساء والصبيان، ومَنْ ليس عنده بيان، ولا لمذهبه برهان، لأن أمر الله ورحمته ينزل في كل ساعة ووقت وأوان، فما بال النبي ﷺ يحد لنزوله الليلَ دون النهار، ويؤقت من الليل شطره أو الأسحار؟ أفأمره ورحمته[1] يُدْعُوَان العباد[2] إلى الاستغفار، أو يقدر الأمر والرحمة أن يتكلما دونه فيقولا[3]: هل من داع فأجيب؟ هل من مستغفر فأغفر له[4]؟ هل من سائل فأعطي؟ فإن قررت[5] مذهبك لزمك أن تَدَّعي أن الرحمة والأمر هما اللذان[6] يدعوان إلى الإجابة والاستغفار بكلامها دون الله، وهذا محال عند السفهاء، فكيف عند الفقهاء؟ قد علمتم ذلك، ولكن تكابرون، وما بال رحمته وأمره ينزلان من عنده شَطْرَ الليل، ثم لا يمكثان إلا إلى طلوع الفجر، ثم يرفعان؟ لأن رفاعة يرويه يقول في حديثه «حتى ينفجر الفجر» قد علمتم، إن شاء الله، أن هذا التأويل/ أبطل باطل، لا يقبله إلا كل جاهل. وأما دعواك أن تفسير «القيوم» الذي لا يَزول عن مكانه ولا[7] يتحرك؛ فلا يقبل منك[8] هذا التفسير إلا بأثر صحيح مأثور عن رسول الله ﷺ أو عن بعض أصحابه أو التابعين؛ لأن الحي القيوم يفعل ما يشاء، ويتحرك إذا شاء، ويهبط[9] ويرتفع إذا شاء، ويقبض ويبسط، ويقوم ويجلس إذا شاء، لأن أمارة ما بين الحي والميت التحرك، كل حي متحرك لا محالة، وكل ميت غير متحرك لا محالة، ومن يلتفت إلى

٢/ ٥٠

(١) رد الدارمي: فبرحمته وأمره.

(٢) رد الدارمي: يدعو العباد.

(٣) رد الدارمي: فيقولان.

(٤) له: ليست في «رد الدارمي».

(٥) رد الدارمي: فإن قدرت.

(٦) رد الدارمي: أن تدعو الرحمة والأمر اللذين.

(٧) رد الدارمي: فلا.

(٨) رد الدارمي: مثل.

(٩) رد الدارمي: وينزل.

تفسيرك وتفسير صاحبك مع تفسير نبي الرحمة ورسول رب العزة إذ فسر نزوله مشروحاً منصوصا، ووقَّتَ لنزوله وقتاً مخصوصاً، لم يَدعْ لك ولا لأصحابك فيه لَبْساً ولا عويصاً».

قال[1]: «ثم أجمل المعارض جميعَ ما ينكر الجهمية من صفات الله تعالى وذاته المسماة في كتابه، وفي آثار رسول الله ﷺ، فعدَّ منها بضعاً وثلاثين صفة نَسَقًا واحدا، يحكم عليها ويفسرها بما حكم المريسي وفسرها وتأولها حرفا حرفا، خلاف ما عنى الله وخلاف/ ما تأولها الفقهاء الصالحون، لا يعتمد في أكثرها إلا على المريسي، فبدأ منها بالوجه، ثم بالسمع، والبصر، والغضب، والرضا، والحب، والبغض، والفرح، والكره، والضحك، والعجب، والسخط، والإرادة، والمشيئة، والأصابع، والكف، والقَدَمين. وقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص:٨٨] ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة:١١٥] ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى:١١] و﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص:٧٥][2] ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة:٦٤] و﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح:١٠] ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر:٦٧] وقوله: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور:٤٨] و﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾ [البقرة:٢١٠] ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر:٢٢] ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ [الحاقة:١٧] و﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه:٥] ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ﴾ [غافر:٧]. وقوله: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ [آل عمران: ٣٠] و﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ [آل عمران:٧٧]، و﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾

(١) بعد الكلام السابق مباشرة، ص٢١.

(٢) في رد الدارمي: لم تذكر الآية ولكن فيه: «وخلقت آدم بيدي».

[الأنعام:٥٤]، و﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة:١١٦]، و﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾﴾ [البقرة:٢٢٢]./ ٢/ ٥٢

قال[(١)]: «عَمَدَ المعارض إلى هذه الصفات والآيات فنسقها ونظم بعضها إلى بعض، كما نظمها شيئا بعد شيء، ثم فرقها أبواباً في كتابة، وتلطف بردها بالتأويل كتلطف الجهمية؛ معتمداً فيها على تفسير[(٢)] الزائغ الجهمى بشر بن غيَّاث المريسي دون من سواه، مستتراً عند الجهال بالتشنيع بها على قوم يؤمنون بها، ويصدِّقون الله ورسوله فيها، بغير تكييف ولا تمثال؛ فزعم أن هؤلاء المؤمنين بها يكيفونها ويشبهونها بذوات أنفسهم، وأن العلماء بزعمه قالوا: ليس في شئ منها اجتهاد رأى، ليُدْرَك كيفية ذلك، أو يشبَّه شئ منها بشيء مما هو في الخلق موجود».

قال[(٣)]: «وهذا خطأ؛ لما أن الله ليس كمثله شيء، فكذلك ليس ككيفيته شيء».

قال أبو سعيد: فقلنا لهذا المعارض المدلس بالتشنيع: أما قولك: إن كيفية هذه الصفات وتشبيهها بما/ هو في الخلق خطأ، فإنا لا نقول: إنه خطأ، كما قلت[(٤)]، بل هو عندنا كفر، ونحن لكيفيتها[(٥)] وتشبيهها بما هو في الخلق موجود[(٦)] أشدُّ أنفاً منكم، غير أنَّا -كما لا نشبهها ولا نكيفها- لا نكفر بها ولا نكذبها[(٧)]، ولا نبطلها بتأويل الضُلاَّل، كما أبطلها إمامك المريسى في أماكن من كتابك سنبينها لمن غفل عنها ممن حواليك من الأغمار[(٨)]. ٢/ ٥٣

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة، ص٢١.

(٢) رد الدارمي: تفاسير.

(٣) بعد النص السابق مباشرة.

(٤) كما قلت: ليست في رد الدارمي، ولا في (هـ).

(٥) رد الدارمي: لتكييفها.

(٦) رد الدارمي: بما هو موجود في الخلق.

(٧) رد الدارمي: ولا نكذب.

(٨) رد الدارمي: من الأغمار إن شاء الله تعالى.

وأما ما ذكرت من اجتهاد الرأي في تكييف صفات الله فإنا لا نجيز اجتهاد الرأي في كثير من الفرائض والأحكام التي نراها بأعيننا، وتُسمع في آذاننا، فكيف في صفات الله التي لم ترها العيون، وقَصُرت عنها الظنون؟ غير أنَّا لا نقول فيها كما قال إمامك المريسي: إن هذه كلها شيء واحد[1]، وليس السمع منه غير البصر، ولا الوجه منه غير اليد، ولا اليد منه غير النفس، وأن الرحمن ليس يعرف -بزعمكم- لنفسه سمعاً من بصر، ولا بصراً من سمع، ولا وجها من يدين، ولا يدين من وجه، هو كله بزعمكم سمعٌ وبصرٌ ووجهٌ، وأعلى وأسفل. ويد ونفس، وعلم ومشيئة وإرادة، / مثل خلق الأرضين والسماء والجبال[2] والتلال والهواء، التي لا يُعرف لشيء منها شيء (من هذه الصفات والذوات ولا يوقف لها منها على شيء)[3]؛ فالله المتعالي عندنا أن يكون كذلك، فقد ميز الله في كتابه السمع من البصر فقال: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه:٤٦] و﴿إِنَّا مَعَكُم مُّسۡتَمِعُونَ﴾ [الشعراء:١٥][4] وقال: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيۡهِمۡ﴾ [آل عمران:٧٧] ففرق بين الكلام والنظر دون السمع؛ فقال عند السماع والصوت ﴿قَدۡ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوۡلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوۡجِهَا وَتَشۡتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسۡمَعُ تَحَاوُرَكُمَآۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٌ﴾ [المجادله:١] ، و﴿لَّقَدۡ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوۡلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٞ وَنَحۡنُ أَغۡنِيَآءُۘ﴾ [آل عمران:١٨١] ولم يقل قد رأى الله قول التي تجادلك في زوجها.

٢/ ٥٤

---

(١) رد الدارمي: كلها لله غير شيء واحد، وكتب المحقق في تعليقه: كذا في الأصل، ولعل «غير» زائدة، فتدبر.

(٢) والجبال: ليست في رد الدارمي.

(٣) ما بين ( ) ساقط من رد الدارمي.

(٤) في رد الدارمي: ولا ينظر إليهم يوم القيامة.

وقال موضع الرؤية إنه: ﴿ٱلَّذِى يَرَىٰكَ حِينَ تَقُومُ ۝٢١٨ وَتَقَلُّبَكَ فِى ٱلسَّـٰجِدِينَ ۝٢١٩﴾ [الشعراء:٢١٨، ٢١٩] وقال تعالى: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ / فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ﴾ [التوبة:١٠٥][1] ٢/ ٥٥ ولم يقل: يسمع الله تقلبك ويسمع الله عملكم، فلم يذكر الرؤية فيما يُسمع، ولا السماع فيما يُرى، لما أنهما عنده خلاف ما عندكم.

وكذلك قال الله تعالى: ﴿وَدُسُرٍ ۝١٣ تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر:١٣، ١٤] ﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور:٤٨] ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ ۝٣٩﴾ [طه:٣٩][2] ولم يقل لشيء من ذلك: على سمعي. فكما نحن لا نكيف هذه الصفات لا نكذّب بها كتكذيبكم، ولا نفسِّرها كباطل تفسيركم»[3].

ثم قال[4]: «باب الحد والعرش. قال أبو سعيد: وادَّعى المعارض أيضاً أنه ليس لله حد ولا غاية ولا نهاية».

قال[5]: «وهذا هو[6] الأصل الذي بنى عليه جَهْمٌ جميع ضلالاته، واشتق منها جميع أغلوطاته[7]، وهي كلمة لم يبلغنا أنه سبق جَهْمًا إليها أحدٌ من العالمين، فقال له قائل ممن يحاوره[8]: قد علمتُ مرادك أيها الأعجمي، تعني[9] إن الله لا شيء، لأن الخلق كلهم قد/ علموا أنه ليس له شيء يقع عليه اسم الشيء إلا وله حد وغاية وصفة، وأن «لا ٢/ ٥٦

---

(١) ورسوله: ليست في رد الدارمي ص٢٣.

(٢) آية ٢٠ سورة طه ساقطة من رد الدارمي.

(٣) رد الدارمي: ولا نفسرها كتفسيركم.

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة، ص٢٣.

(٥) بعد ما سبق مباشرة.

(٦) هو: ليست في رد الدارمي.

(٧) رد الدارمي: واشتق منه أغلوطاته.

(٨) رد الدارمي: ممن حاوره.

(٩) رد الدارمي: وتعني.

شيء» ليس له حد ولا غاية ولا صفة، فالشيء أبداً موصوف لا مَحَالة، ولا شيء يوصف بلا حد ولا غاية، وقولك: «لا حد له» يعني أنه لا شيء.

قال أبو سعيد: والله تعالى له حدٌّ لا يعلمه أحد غيره، ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحده غاية في نفسه، ولكن نؤمن بالحد، ونَكِل علم ذلك إلى الله، ولمكانه أيضاً حد، وهو على عرشه فوق سمواته، فهذان حدان اثنان.

وسئل عبدالله بن المبارك: بم نعرف ربنا؟ قال بأنه على عرشه بائن من خلقه. قيل: بحد؟ قال: بحد. حدثناه الحسن بن الصباح البزار عن علي بن الحسن بن شقيق عن ابن المبارك.

فمن ادّعى أنه ليس لله حد فقد ردّ القرآن، وادّعى أنه لا شيء؛ لأن الله وصف حد مكانه في مواضع كثيرة، من كتابه فقال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝﴾ [طه:٥] ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك:١٦] ﴿إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ﴾ [آل عمران:٥٥] ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل:٥٠] ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: / ١٠][1] فهذا كله وما أشبهه شواهد ودلائل على الحد، ومن لم يعترف به فقد كفر بتنزيل الله، وجحد آيات الله. ٢/٥٧

وقال رسول الله ﷺ: إن الله فوق عرشه فوق سمواته[2] وقال للأمة السوداء: أين الله؟ قالت: في السماء، قال: أعتقها فإنها مؤمنة[3]، فقولُ رسوله الله ﷺ: «إنها مؤمنة» دليلٌ على أنها لو لم تؤمن بأن الله في السماء، كما قال الله ورسوله، لم تكن مؤمنة وأنه لا يجوز في الرقبة المؤمنة إلا من يحد الله أنه في السماء، كما قال الله ورسوله./ ٢/٥٨

---

(١) في رد الدارمي (ص٢٤)، زاد: (والعمل الصالح يرفعه).

(٢) رواه أبو داود (٤٧٢٦) وضعّفه الألباني. (٣) رواه مسلم (٥٣٧).

حدثنا[١] أحمد بن منيع[٢] حدثنا أبو معاوية عن شبيب بن شيبة عن الحسن عن عمران بن حُصَين أن النبي ﷺ قال لأبيه: يا حُصَين، كم تعبد اليوم إلها؟ قال: سبعة، ستة في الأرض وواحد في السماء، قال: فأيهم تُعِد[٣] لرغبتك ورهبتك؟ قال: الذي في السماء[٤]، فلم ينكر النبي ﷺ على الكافر، إذ عرف أن إله العالمين في السماء، كما قال النبي ﷺ، فحصين الخزاعي في كفره يومئذ كان أعلم بالله الجليل الأجل من المريسى وأصحابه، مع ما ينتحلون من الإسلام، إذ ميَّز بين الإله الخالق الذي في السماء، وبين الآلهة والأصنام المخلوقة التي في الأرض.

وقد اتفقت الكلمة من المسلمين والكافرين: أن الله في السماء، وحَدُّوه بذلك، إلا المريسى الضال وأصحابه، حتى الصبيان الذين لم يبلغوا الحِنْثَ قد عرفوه بذلك، إذا حَزَب الصبي شيء يرفع يده[٥] إلى ربه يدعوه في السماء دون ما سواها، وكل[٦] أحد بالله وبمكانه أعلم من الجهمية./ ٢/ ٥٩

ثم انتدب المعارض لتلك الصفات التي ألفها وعددها في كتابه من الوجه والسمع والبصر وغير ذلك يتأولها، ويحكم على الله وعلى رسوله فيها حرفا بعد حرف وشيئا بعد

---

(١) رد الدارمي: فحدثنا.

(٢) رد الدارمي: أحمد بن منيع البغدادي الأصم.

(٣) رد الدارمي: تعده.

(٤) رواه الترمذي (٣٤٨٣)، وعلّقه البخاري في «خلق أفعال العباد» (ص٤٣)، وابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» (٢٣٥٥)، والبزار (٣٥٨٠)، والروياني (٨٥)، والطبراني في «الأوسط» (١٩٨٥)، وفي «الكبير» (٣٩٦) (١٨/ ١٧٤)، وفي «الدعاء» (١٣٩٣)، وفيه ضعف.

(٥) رد الدارمي (ص٢٥): يديه.

(٦) رد الدارمي: فكل.

شيء، بحكم[١] بشر بن غياث المريسى، لا يعتمد فيها على إمام أقدم منه، ولا أرشد منه عنده، فاغتمنا ذلك كله[٢] منه، إذ صرَّح باسمه، وسلَّم فيها لحكمه، لما أن الكلمة قد اجتمعت من عامة الفقهاء في كفره، وهتك[٣] ستره، وافتضاحه في مصره، وفي سائر الأمصار الذين سمعوا بذكره».

ثم ذكر الكلام على إبطال تأويلات الجهمية للصفات الواردة في الكتاب والسنة[٤][٥].

وقال عثمان بن سعيد في كتاب «الرد على الجهمية» له[٦]: «باب الإيمان بكلام الله تعالى[٧]، قال أبو سعيد: فالله المتكلم أولاً وآخراً، لم يزل له الكلام، إذ لا متكلم غيره، ولا يزال له الكلام، إذ لا يبقى متكلم غيره، فيقول: ﴿لِّمَنِ ٱلۡمُلۡكُ ٱلۡيَوۡمَ﴾ [غافر:١٦] أنا/ الملك، أنا الديان، أين ملوك الأرض؟ فلا ينكر كلام الله[٨] إلا من يريد إبطال ما أنزل الله عز وجل، وكيف يعجز عن الكلام من عَلَّم العباد الكلام وأنطق الأنام؟ قال الله تعالى في كتابه: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾ [النساء:١٦٤] فهذا لا يحتمل تأويلا غير

٢/ ٦٠

(١) رد الدارمي: تحكم.

(٢) كله: ليست في الرد على الدارمي.

(٣) رد الدارمي: وهتوك.

(٤) في (ص٢٥) وما بعدها من رد الدارمي.

(٥) الرد على المريسي (ص١٩-٢٥).

(٦) طبع كتاب «الرد على الجهمية» للدارمي بتحقيق جوستا ويتستام، ليدن، هولندا، ١٩٦٠م، ثم طبع مع مجموعة عقيدة السلف التي سبق أن رجعنا إليها، والكلام التالي في ط. ليدن (ص٧١)، ط. الاسكندرية (ص٣٢٤) وطبع حديثاً محققاً.

(٧) الرد على الجهمية: تبارك وتعالى.

(٨) الرد على الجهمية: الله عز وجل.

نفس الكلام، وقال لموسى: ﴿إِنِّي ٱصۡطَفَيۡتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي﴾ [الأعراف:١٤٤] وقال الله تعالى: ﴿وَقَدۡ كَانَ فَرِيقٞ مِّنۡهُمۡ يَسۡمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعۡدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ۝٧٥﴾ [البقرة:٧٥] وقال: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُواْ كَلَٰمَ ٱللَّهِۚ﴾ [الفتح:١٥] وقال: ﴿لَا تَبۡدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِۚ﴾ [يونس:٦٤] وقال: ﴿وَتَمَّتۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدۡقٗا وَعَدۡلٗاۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦۚ﴾ [الأنعام:١١٥][1]».

وذكر آيات أخر، إلى أن قال: وقال تعالى لقوم موسى حين اتخذوا العجل فقال: ﴿أَفَلَا يَرَوۡنَ أَلَّا يَرۡجِعُ إِلَيۡهِمۡ قَوۡلٗا وَلَا يَمۡلِكُ لَهُمۡ ضَرّٗا وَلَا نَفۡعٗا ۝٨٩﴾ [طه:٨٩] وقال: ﴿عِجۡلٗا جَسَدٗا لَّهُۥ خُوَارٌۚ أَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمۡ وَلَا يَهۡدِيهِمۡ سَبِيلًاۘ ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُواْ ظَٰلِمِينَ ۝١٤٨﴾ [الأعراف:١٤٨]./ ٢/ ٦١

قال أبو سعيد: ففي كل ما ذكرنا تحقيق كلام الله وتثبيته نصا بلا تأويل، ففيما عاب الله تعالى به العجلَ في عجزه عن القول والكلام بيانٌ أن الله غير عاجز عنه، وأنه متكلم، وقائل، لأنه لم يكن ليعيب[2] العجل بشيء هو موجود فيه. وقال إبراهيم: ﴿بَلۡ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمۡ هَٰذَا فَسۡـَٔلُوهُمۡ إِن كَانُواْ يَنطِقُونَ ۝٦٣﴾ [الانبياء:٦٣] إلى قوله: ﴿أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ۝٦٧﴾ [الأنبياء:٦٧] فلم يعب إبراهيم أصنامهم وآلهتهم التي يعبدون بالعجز عن الكلام إلا وأن إلهه متكلم قائل»[3].

وبسط الكلام في ذلك، إلى أن قال[4]: «أرأيتم قولكم: إنه مخلوق، فبما بدء خلقه؟ أقال[5] الله له «كن» فكان كلاما قائما بنفسه بلا متكلم به؟ فقد علم الناس -إلا ما

---

(١) الرد على الجهمية (ص١٥٥).

(٢) الرد على الجهمية: يعيب.

(٣) الرد على الجهمية (ص١٥٦-١٥٧).

(٤) ط.ليدن (ص٨٣)، ط.الإسكندرية (ص٣٣٥).

(٥) الرد على الجهمية: قال.

شاء[١] الله منهم- أن الله لم يخلق كلاما يُرى ويسمع بلا متكلم به، فلا بد من أن[٢] تقولوا في دعواكم:/ الله المتكلم بالقرآن، فأضفتموه إلى الله، فهذا أجور الجور وأكذب الكذب: أن تضيفوا كلام المخلوق إلى الخالق، ولو لم يكن كفرا كان كذبا بلا[٣] شك فيه، فكيف وهو كفر لا شك فيه؟ لا يجوز[٤] لمخلوق يؤمن بالله واليوم الآخر أن يدَّعي الربوبية ويدعو الخلق إلى عبادته فيقول: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي﴾ [طه:١٤] و﴿إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ﴾ [طه:١٢] و﴿وَأَنَا ٱخۡتَرۡتُكَ﴾ [طه:١٣]، ﴿وَٱصۡطَنَعۡتُكَ لِنَفۡسِي ۝٤١ ٱذۡهَبۡ أَنتَ وَأَخُوكَ بِـَٔايَٰتِي وَلَا تَنِيَا فِي ذِكۡرِي ۝٤٢﴾ [طه:٤١، ٤٢]، ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ ۝٤٦﴾ [طه:٤٦] ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات:٥٦]، ﴿۞أَلَمۡ أَعۡهَدۡ إِلَيۡكُمۡ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعۡبُدُواْ ٱلشَّيۡطَٰنَۖ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٞ ۝٦٠ وَأَنِ ٱعۡبُدُونِيۚ هَٰذَا صِرَٰطٞ مُّسۡتَقِيمٞ ۝٦١﴾ [يس:٦٠-٦١] قد علم الخلق -إلا من أضله الله- أنه لا يجوز[٥] لأحد أن يقول هذا وما أشبهه ويدعيه[٦] غير الخالق، بل القائل به والداعي إلى عبادة غير الله[٧] كافر كفرعون الذي قال: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ ۝٢٤﴾ [النازعات:٢٤] والمجيب له والمؤمن بدعواه أكفر وأكذب.

---

(١) الرد على الجهمية: من شاء.

(٢) الرد على الجهمية، ط.الإسكندرية: يرى ويسمع بلا متكلم فلابد أن. وفي نسخة ليدن زاد المحقق (به)، (من) بين قوسين.

(٣) الرد على الجهمية: لا.

(٤) الرد على الجهمية: لا يحق.

(٥) الرد على الجهمية: أنه لا حق.

(٦) ويدعيه: ساقطة من الرد على الجهمية (من النسختين).

(٧) الرد على الجهمية: إلى عبادته غير الله.

وإن قلتم: تكلم[1] به مخلوق فأضفناه إلى الله، لأن الخلق كلهم/ بصفاتهم وكلامهم لله، فهذا المحال الذي ليس ورائه محال، فضلا عن أن يكون كفرا؛ لأن الله عز وجل لم ينسب شيئا من الكلام كله إلى نفسه أنه كلامه غير القرآن وما أنزل على رسله، فإن قد تم كلامكم ولزمتموه لزمكم أن تسموا الشعر وجميع الغناء والنَّوح وكلام السباع والبهائم والطير كلام الله، فهذا مما لا يختلف المصلُّون في بُطُوله واستحالته. فما فضل القرآن إذاً عندكم على الغناء والنوح والشعر إذ كان كله في دعواكم كلامٍ الله؟ فكيف خصَّ القرآن بأنه كلام الله ونسب كل كلام إلى قائله؟ فكفا بقوم ضلالا أن يدَّعوا قولا لا يشك الموحدون في بطوله واستحالته. ٢/ ٦٣

ومما يزيد دعواكم تكذيباً واستحالة ويزيد المؤمنين بكلام الله إيمانا وتصديقا أن الله قد ميَّز بين مَنْ كلَّم من رسله في الدنيا وبين من لم يكلم، ومن يكلم من خلقه في الآخرة ومن لا يكلم[2]، فقال: ﴿۞ تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۘ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ ۖ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ ۚ﴾ [البقرة:٢٥٣] فميَّز بين من اختصه الله بكلامه وبين من لم يكلمه، ثم سمى ممن كلم الله موسى فقال: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾﴾ [النساء:١٦٤] فلو لم يكلمه بنفسه إلا على تأويل ما/ ادعيتم، فما فَضْلُ مَنْ ذكر[3] الله في تكليمه إياه على غيره من لم يكلمه؟ إذ كل الرسل في تكليم الله إياهم مثلُ موسى، وكلٌّ عندكم لم يسمع كلام الله»[4] «وقد قال تعالى[5]: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ لَا خَلَٰقَ لَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ﴾ ٢/ ٦٤

---

(١) الرد على الجهمية: إنه تكلم.

(٢) الرد على الجهمية: وبين من يكلم. (٣) الرد على الجهمية: ما ذكر.

(٤) بعد عبارة (كلام الله) توجد عبارات في الرد على الجهمية استغرقت ثلاثة أسطر لم ينقلها ابن تيمية. (رشاد).

(٥) الرد على الجهمية: فما يزيد ذلك تحقيقاً قوله.

[آل عمران:٧٧] ففي هذا[(١)] بيان أنه لا يعاقب قوما يوم القيامة بصرف كلامه عنهم إلا وأنه يثبت بتكليمه قوما آخرين»[(٢)].

وقال أيضاً في بيان كفر الجهمية[(٣)]: «أخبر الله أن القرآن كلامه، وادعت الجهمية أنه خَلَقه، وأخبر الله تبارك وتعالى أنه كلم موسى تكليما، وقال هؤلاء: لم يكلمه الله بنفسه، ولم يسمع موسى نفسَ كلام الله، إنما سمع كلاما خرج إليه من مخلوق، ففي دعواهم دعى مخلوقٌ موسى/ إلى ربوبيته فقال: ﴿إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ﴾ [طه:١٢] فقال له موسى في دعواهم: صدقت، ثم أتى فرعون يدعوه إلى ربوبية مخلوق[(٤)] كما أجاب موسى في دعواهم، فما فرق بين موسى وفرعون في الكفر[(٥)] إذاً؟ فأي كفر أوضح[(٦)] من هذا؟ وقال الله[(٧)] تبارك وتعالى: ﴿إِنَّمَا قَوۡلُنَا لِشَيۡءٍ إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٤٠﴾ [النحل:٤٠] وقال هؤلاء: ما قال لشيء قط -قولا وكلاما- كن فكان، ولا يقوله أبدا، ولم يخرج منه كلام قط، ولا يخرج، ولا هو يقدر على الكلام في دعواهم؛ فالصنم في دعواهم والرحمن بمنزلة واحدة في الكلام»[(٨)].

٢/ ٦٥

وقال أيضاً في كتاب «النقض على المريسى»[(٩)]: «وادعيت أيها المريسى في قول الله عز وجل: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة:٢١٠] وفي

---

(١) الرد على الجهمية: بيان بيّن.
(٢) الرد على الجهمية (ص١٨١-١٨٣).
(٣) الرد على الجهمية (ص٩٤) ط.ليدن، (ص٣٤٧) ط.الإسكندرية.
(٤) الرد على الجهمية: يدعوه أن يجيب إلى ربوبية مخلوق.
(٥) الرد على الجهمية: وفرعون في مذهبم في الكفر.
(٦) الرد على الجهمية: بأوضح.
(٧) الله: ليست في م، ق، ص، ط.
(٨) الرد على الجهمية (٢٠٠-٢٠١)، وزاد فيه فأي كفر أوضح من هذا.
(٩) (ص٥٠).

قوله: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأۡتِيَهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَوۡ يَأۡتِيَ رَبُّكَ﴾ [الأنعام:١٥٨] فادعيت أن هذا ليس منه بإتيان؛ لما أنه غير متحرك عندك،/ ولكن يأتي بالقيامة بزعمك، وقوله: ﴿يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ﴾: يأتي الله بأمره في ظلل من الغمام، ولا يأتي هو بنفسه. ثم زعمت أن معناه كمعنى قوله: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنۡيَٰنَهُم مِّنَ ٱلۡقَوَاعِدِ﴾ [النحل:٢٦] ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنۡ حَيۡثُ لَمۡ يَحۡتَسِبُواْۖ﴾ [الحشر:٢][1]. ٦٦/٢

فيقال لهذا المريسي: قاتلك الله! ما أجرأك على الله وعلى كتابه بلا علم ولا بصر! أنبأك الله أنه إتيان[2]، وتقول ليس بإتيان إنما هو كقوله[3]: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنۡيَٰنَهُم مِّنَ ٱلۡقَوَاعِدِ﴾ [النحل:٢٦] لقد ميزت بين ما جمع الله، وجمعت بين ما ميز الله، ولا يجمع بين هذين التأويلين[4] إلا كل جاهل بالكتاب والسنة؛ لأن تأويل كل منهما مقرون به في سياق القراءة، لا يجهله إلا مثلك[5].

وقد اتفقت الكلمة من المسلمين أن الله فوق عرشه، فوق سماواته، وأنه لا ينزل قبل يوم القيامة لعقوبة أحد من خلقه ولم يشكُّوا أنه ينزل يوم القيامة ليفصل بين عباده ويحاسبهم ويثيبهم، وتشقق السماوات يومئذ لنزوله، وتُنَزَّل الملائكة تنزيلا، ويَحْمِل عرش ربك/ فوقهم يومئذ ثمانية، كما قال الله ورسوله. فلما لم يشك المسلمون أن الله لا ينزل إلى الأرض قبل يوم القيامة لشيء من أمور الدنيا، علموا يقينا أن ما يأتي الناس من العقوبات إنما هو من أمره وعذابه. ٦٧/٢

فقوله: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنۡيَٰنَهُم مِّنَ ٱلۡقَوَاعِدِ﴾ يعني مكره من قبل قواعد بنيانهم ﴿فَخَرَّ عَلَيۡهِمُ ٱلسَّقۡفُ مِن فَوۡقِهِمۡ﴾ [النحل:٢٦] فتفسير هذا الإتيان خرور السقف عليهم من

---

(١) نقض: من القواعد، وقوله: وأتاهم الله.
(٢) نقض: ليس إتيانا.
(٣) نقض: إنما هو مثل قوله.
(٤) نقض: بين هذين من التأويل.
(٥) نقض: بما لا يجهله إلا مثلك.

فوقهم، وقوله: ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟﴾ مكر بهم[(١)] ﴿وَقَذَفَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَ ۚ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الحشر:٢][(٢)] وهم بنو النَّضير، فتفسير الإتيانين مقرون بهما، فخرور السقف والرعب، وتفسير إتيان الله يوم القيامة منصوص في الكتاب مُفَسَّر.

قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِى ٱلصُّورِ نَفْخَةٌ وَٰحِدَةٌ ﴿١٣﴾ وَحُمِلَتِ ٱلْأَرْضُ وَٱلْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَٰحِدَةً ﴿١٤﴾ فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ ٱلْوَاقِعَةُ ﴿١٥﴾ وَٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَهِىَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ ﴿١٦﴾ وَٱلْمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرْجَآئِهَا ۚ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ ﴿١٧﴾ يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنكُمْ خَافِيَةٌ ﴿١٨﴾﴾ [الحاقة ١٣-١٨] إلى قوله تعالى: ﴿هَلَكَ عَنِّى سُلْطَٰنِيَهْ ﴿٢٩﴾﴾ [الحاقة:٢٩]، فقد فسر الله المعنيين[(٣)] تفسيراً لا لبْسَ فيه/ ولايشتبه على ذي عقل، فقال فيما يصيب به[(٤)] من العقوبات في الدنيا: ﴿أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ﴾ [يونس:٢٤] فحين قال ﴿أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا﴾ علم أهلُ العلم أن أمره ينزل من عنده من السماء وهو على عرشه، فلما قال: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِى ٱلصُّورِ نَفْخَةٌ وَٰحِدَةٌ ﴿١٣﴾﴾ [الحاقة:١٣] الآيات التي ذكرناها، وقال أيضاً: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلسَّمَآءُ بِٱلْغَمَٰمِ وَنُزِّلَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ تَنزِيلًا ﴿٢٥﴾﴾ [الفرقان:٢٥] و﴿يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ ۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ ﴿٢١٠﴾﴾ [البقرة:٢١٠] و﴿دُكَّتِ ٱلْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا ﴿٢١﴾ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر:٢١-٢٢]

٢/٦٨

---

(١) في نسخة (س) كتب تحت عبارة (مكر بهم) ما يلي: ليس من القرآن بل تقرير مفعول ليتحسبوا. (رشاد).

(٢) في جميع النسخ وفي نقض (ص٥١): فقذف في قلوبهم.

(٣) (الله) ليس في (النقض).

(٤) به: ساقطة من (نقض).

علم بما نص[1] الله من الدليل وبما حَدَّ لنزول الملائكة يومئذ[2]: «أن هذا إتيانُ الله بنفسه يوم القيامة، ليَلِيَ محاسبة خلقه بنفسه، لا يلي ذلك[3] أحدٌ غيره، وأن معناه مخالف لمعنى إتيان القواعد، لاختلاف القضيتين»[4].

إلى أن قال[5]: «وقد كفانا رسولُ الله ﷺ/ وأصحابه تفسير هذا الإتيان، حتى لا نحتاج منك[6] له إلى تفسير»[7] وذكر حديث أبي هريرة الذي في الصحيحين[8] في تجلّيه يوم القيامة عن النبي ﷺ، وفيه قال: «فيقول المؤمنون: هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا جاء ربنا عرفناه، فيأتيهم الله فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا، فيتبعونه»[9] وذكر حديث ابن عباس[10] من وجهين موقوفاً ومرفوعاً إلى النبي ﷺ، وفيه «ثم يأتي الرب تعالى في الكروبيِّين، وهم أكثر من أهل السموات والأرض» ورواه الحاكم في صحيحه[11]، وذكر[12] «عن أنس بن مالك أنه قال، وتلا هذه الآية: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ﴾ قال: يبدلها الله يوم القيامة بأرض من فضة لم تعمل عليها الخطايا، ينزل عليها الجبار»[13].

٢/ ٦٩

---

(١) نقض: بما قص.

(٢) نقض: حينئذ.

(٣) ذلك: ليست في (نقض).

(٤) الرد على المريسي (١/ ٣٣٩-٣٤٣).

(٥) نقض (ص٥٢) في وسط الصفحة.

(٦) نقض: حتى لا يحتاج له منك.

(٧) الرد على المريسي (١/ ٣٤٥) وفيه: لما أنك فيه ظنين غير أمين.

(٨) في نقض في آخر (ص٥٢).

(٩) رواه البخاري (٦٢٠٤)، ومسلم (١٨٢).

(١٠) في نقض (ص٥٣).

(١١) في هامش (س): فالمرفوع في الصحيحن والموقوف قد رواه الحاكم في صحيحه. (رشاد).

(١٢) في نقض (ص٥٣).

(١٣) رواه الطبري (١٣/ ٢٥٠-٢٥١)، والدارمي في «الرد على المريسي» (ص٣٤٩-٣٥٠).

٢/ ٧٠ ثم قال[١]: «ومن يلتفت أيها المريسى إلى تفسيرك المحال[٢] في إتيان/ الله يوم القيامة ويدَعُ تفسير رسول الله ﷺ وأصحابه إلا كل جاهل مجنون خاسر مغبون؟ لما أنك مفتون في الدين مأفون، وعلى تفسير كتاب الله غير مأمون، ويلك! أيأتي الله بالقيامة ويتغيب هو بنفسه؟ فمن يحاسب الناس يومئذ؟ لقد خشيت على مَنْ ذهب مذهبك هذا أنه لا يؤمن[٣] بيوم الحساب.

وادعيت أيها المريسى قي قول الله: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾[٤] [البقرة:٢٥٥] وادعيت أن تفسير القيوم عندك الذي لا يزول، يَعني الذي لا ينزل ولا يتحرك ولا يقبض ولا يبسط، وأسندت ذلك عن بعض أصحابك غير مسمى عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس أنه قال: القيوم الذي لا يزول[٥]، ومع روايتك هذه عن ابن عباس دلائل وشواهد أنها باطلة:

إحداها: أنك رويتها[٦] وأنت المتهم في توحيد الله.

والثانية: أنك رويته عن بعض أصحابك غير مسمى، وأصحابُك مِثْلُكَ في ٢/ ٧١ الظِّنة والتهمة./

---

(١) في نقض (ص٥٣).

(٢) نقض: إلى تفسير المحال.

(٣) نقض: .. على من ذهب مذهبك هذا واستيقن أنه لا يؤمن ..

(٤) نقض: وادعيت أيها المريسي أن قول الله تعالى (هو الحي القيوم).

(٥) وقد وجدته عن الحسن البصري عند ابن أبي حاتم المطبوع (٢/ ٤٨٧، ٢٥٧٥) وذكره شيخ الإسلام في رسالته عن الحي القيوم والمطبوعة في «جامع المسائل» (١/ ٣٧-٥٩) وسند الأثر إلى الحسن ضعيف غير ثابت.

(٦) إحداها أنك أنت رويتها: كذا في (نقض) (ص٥٤).

والثالثة: أنه عن الكلبي، وقد أجمع أهلُ العلم بالأثر على أن لا يحتجوا بالكلبي في أدنى حلال ولا حرام، فكيف في تفسير توحيد الله وتفسير كتابه؟ وكذلك أبو صالح.

ولو قد صحّت روايتك عن ابن عباس أنه قال: «القيوم: الذي لا يزول» لم نستنكره، وكان معناه مفهوما واضحا عند العلماء وعند أهل البصر بالعربية أن معنى لا يزول لا يفنى ولا يبيد، لا أنه لا يتحرك ولا يزول من مكان إلى مكان إذا شاء، كما كان يقال للشيء[1] الفاني: هو زائل، كما قال لبيد:

الا كلُّ شيءٍ ما خلا اللهَ باطلُ وكلُّ نعيمٍ لا محالةَ زائلُ[2]

يعني فانٍ، لا أنه متحرك، فإن أمارة ما بين الحي والميت التحرك، وما لا يتحرك فهو ميت لا يوصف بحياة كما لا توصف الأصنام الميتة، قال[3] الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخۡلُقُونَ شَيۡـٔٗا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ ۝٢٠ أَمۡوَٰتٌ غَيۡرُ أَحۡيَآءٖۖ وَمَا يَشۡعُرُونَ أَيَّانَ يُبۡعَثُونَ ۝٢١﴾ [النحل:٢٠-٢١] فالله الحي القيوم القابض[4] الباسط يتحرك إذا شاء،/ وينزل إذا شاء، ويفعل ما يشاء، بخلاف الأصنام الميتة التي لا تزول حتى تزال. ٢/ ٧٢

واحتججت أيها المريسى في نفي التحرك عن الله والزوال بحُجَج الصبيان، فزعمت[5] أن إبراهيم ﷺ حين رأى كوكباً وشمساً وقمرا قال: ﴿هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ۝٧٦﴾ [الأنعام:٧٦] ثم قلت: فنفى إبراهيم المحبة عن كل إله زائل، يعني

---

(١) نقض: وفي سائر النسخ: في الشيء.

(٢) شرح ديوان لبيد (ص٢٥٦)، والحديث في مسلم (٢٢٥٦).

(٣) نقض: كما وصف الله الأصنام الميتة فقال.

(٤) القابض: ساقطة من نقض (ص٥٥).

(٥) نقض: وزعمت.

أن الله إذا نزل من سماء إلى سماء، أو نزل يوم القيامة لمحاسبة العباد، فقد أَفَلَ وزال، كما أفل[١] الشمس والقمر، فتنصَّلَ من ربوبيتهما إبراهيم، فلو قاس هذا القياسَ تركي طمطماني أو رومي عجمي[٢] ما زاد على ما قِسْتَ قبحا وسماجة، ويلك! مَنْ قال[٣] مِنْ خلق الله: إن الله إذا نزل أو تحرك -أو نزل ليوم الحساب- أَفَلَ في شيء كما تأفل الشمس في عين حمئة؟ إن الله لا يأفل في شيء سواه[٤] إذا نزل أو ارتفع كما تأفل الشمس والقمر والكواكب، بل هو العالي على كل شيء، المحيط بكل شيء في جميع أحواله من نزوله وارتفاعه، وهو الفعَّال لما يريد، لا يأفل في شيء، بل الأشياء كلها تخشع له وتتواضع، والشمس والقمر والكواكب خلائق مخلوقة، إذا أفلت أفلت في مخلوق في عين حَمِئة كما قال الله تعالى، والله أعلى وأجل، لا يحيط به شيء، ولا يحتوي عليه شيء[٥]./ ٢/ ٧٣

وقال أبو بكر عبد العزيز بن جعفر صاحب الخلال، في أول كتابه الكبير المسمى بـ«المقنع»[٦]، وقد ذكر ذلك عنه القاضي أبو يعلى في كتاب «إيضاح البيان في مسألة القرآن»[٧] قال أبو بكر لما سألوه: «إنكم إذا قلتم: لم يَزَلْ متكلما كان ذلك عبثا، فقال: لأصحابنا قولان: أحدهما أنه لم يزل متكلما كالعلم؛ لأن ضد الكلام الخرس، كما أن

---

(١) نقض: كما أفلت.

(٢) نقض: أو ذي أعجمية.

(٣) نقض: ومن قال.

(٤) نقض: في شيء خلق سواه.

(٥) الرد على المريسي (١/ ٣٥٢-٣٥٩).

(٦) من الكتب المفقودة ووصف حجمه أنّه في مائة جزء.

(٧) من الكتب المفقودة وذكره ابن أبي يعلى في «طبقات الحنابلة» (٢/ ٢٠٥) والعليمي في «المنهج الأحمد» (٢/ ٣٦٥).

ضد العلم الجهل، قال: ومن أصحابنا من قال: قد أثبت سبحانه لنفسه أنه خالق، ولم يجز أن يكون خالقا في كل حال، بل قلنا: إنه خالق في وقت إرادته أن يخلق، وإن لم يكن خالقا في كل حال، ولم يبطل أن يكون خالقا، كذلك وإن لم يكن متكلما في كل حال لم يبطل أن يكون متكلما، بل هو متكلم خالق، وإن لم يكن خالقا في كل حال ولا متكلما في كل حال».

وذكر القاضي أبو يعلى في كتابه المسمى «بإيضاح البيان» هذا السؤال، فقال: «نقول: إنه لم يزل متكلما، وليس بمكلم ولا مخاطِب ولا آمر ولا ناهٍ، نص عليه أحمد في رواية حنبل فقال: لم يزل الله متكلماً عالماً غفوراً[1].

قال: وقال في رواية عبد الله: لم يزل الله متكلما إذا شاء./ ٢/ ٧٤

وقال حنبل في موضع آخر: سمعت أبا عبدالله يقول: لم يزل الله متكلما، والقرآن كلام الله غير مخلوق».

قال القاضي أبو يعلى: «وقال أحمد في الجزء الذي فيه الرد على الجهمية والزنادقة[2]: وكذلك الله يتكلم[3] كيف شاء، من غير أن نقول جوف ولا فم ولا شفتان». وقال بعد ذلك[4]: «بل نقول: إن الله لم يزل متكلما إذا شاء، ولا نقول: إنه كان ولا يتكلم حتى خلق[5]»[6].

---

(١) أخرجه ابن بطة في الإبانة (٢٥٢).

(٢) في كتاب «الرد على الجهمية والزنادقة» لأحمد بن حنبل (٨٩)، ضمن مجموعة عقائد السلف، تحقيق د.علي النشار، ود.عمار الطالبي، الاسكندرية ١٩٧١م.

(٣) الرد على الجهمية: تكلم.

(٤) الرد على الجهمية (ص٩٠).

(٥) الرد على الجهمية: (حتى خلق الكلام)، وفي نسخة: (حتى خلق كلاماً).

(٦) الرد على الزنادقة والجهمية (ص٣٦).

[كلام عبدالله بن حامد في أصول الدين:]

وقال أبو عبدالله بن حامد في كتابه في «أصول الدين»: (**ومما يجب الإيمان به والتصديق أن الله متكلم، وأن كلامه قديم وأنه لم يزل متكلما في كل أوقاته موصوفا بذلك، وكلامه قديم غير محدث، كالعلم والقدرة.**

قال: وقد يجيء على المذهب أن يكون الكلام صفة المتكلم، لم يزل موصوفا بذلك ومتكلما كما شاء وإذا شاء، ولا نقول: إنه/ ساكت في حال أو متكلم في حال، من حيث حدوث الكلام. ٢/ ٧٥

قال: ولا خلاف عن أبي عبدالله أن الله كان متكلما قبل أن يخلق الخلق وقبل كل الكائنات، وأن الله كان في ما لم يزل متكلما كيف وكما شاء، وإذا شاء أنزل كلامه، وإذا شاء لم يُنزله).

قلت: قول ابن حامد: (**ولا نقول إنه ساكت في حال أو متكلم في حال من حيث حدوث الكلام**) يريد به أنَّا لا نقول: إن جنس كلامه حادث في ذاته، كما تقول الكرَّامية من أنه كان ولا يتكلم ثم صار يتكلم من بعد أن لم يكن متكلما في الأزل، ولا كان تكلمه ممكناً.

[كلام أبي إسماعيل الأنصار في مناقب أحمد بن حنبل:]

وقال أبو إسماعيل عبدالله بن محمد الأنصاري الملقب بشيخ الإسلام، في اعتقاد أهل السنة وما وقع عليه إجماع أهل الحق من الأمة: (**اعلم أن الله متكلم قائل مادح نفسه، وهو متكلم كلما شاء، ويتكلم بكلام لا مانع له ولا مُكْرِهَ، والقرآن كلامه هو تكلم به**).

وقال أيضاً في كتاب «مناقب أحمد بن حنبل»[١] في باب الإشارة إلى طريقته في الأصول، لما ذكر كلامه في مسائل القرآن وترتيب البدع التي ظهرت فيه وأنهم قالوا أولا: هو مخلوق، وجرت المحنة المشهورة، ثم مسألة اللفظية بسبب حسين الكرابيسي، إلى أن قال: «وجاءت/ طائفة فقالت: لا يتكلم بعد ما تكلم، فيكون كلامه حادثا، قال: ٢/ ٧٦ وهذه سُحارة أخرى تُقْذِي في الدين غير عين واحدة، فانتبه لها أبو بكر بن خُزَيمة، وكانت حينئذ بنيسابور دار الآثار تمد إليها الدانات، وتشد إليها الركائب، ويجلب منها العلم، وما ظنك بمجالس يحبس عنها الثقفي[٢] والصبغي[٣] مع ما جمعا من الحديث والفقه والصدق والورع واللسان، والبيت والقدْر لا يستر لوث بالكلام واستهام لأهله، فابن خزيمة في بيت، ومحمد بن إسحاق في بيت، وأبو حامد ابن الشرقي[٤] في بيت، قال: فطار لتلك الفتنة ذلك الإمام أبو بكر فلم يزل يصيح بتشويهها، ويصنِّف في ردها كأنه منذر جيش، حتى/ دوَّنَ في الدفاتر، وتمكن في السرائر، ولقَّن في الكتاتيب، ٢/ ٧٧

---

(١) هو من الكتب المفقودة وقد أكثر ابن الجوزي في «مناقب أحمد» من النقل منه.

(٢) سبق الكلام على أبي علي الثقفي في هذا الجزء وأحسب أنه المقصود هنا. (رشاد).

(٣) في جميع النسخ: والضبعي وفي (هـ) كأنها: الصبغي ورجحت أن يكون الصواب ما أثبته خاصة وكثير من الكتب تحرف اسمه إلى «الضبعي» ونبه على ذلك محققا «طبقات الشافعية» والزركلي في «الأعلام» وهو أبو بكر أحمد بن إسحاق بن أيوب بن يزيد النيسابوري، المعروف بالصبغي، ولد سنة (٢٥٨هـ)، وأقام بنيسابور سبعاً وخمسين سنة وتوفي سنة (٣٤٢هـ)، انظر ترجمته في «طبقات الشافعية» (٣/ ٩-١٢)، «شذرات الذهب» (٢/ ٣٦١)، «النجوم الزاهرة» (٣/ ٣١٠)، «اللباب» لابن الأثير (٢/ ٤٩-٥٠)، «الأعلام» (١/ ٩١). (رشاد).

(٤) في المطبوع (العشرقي) وهو خطأ، وابن الشرقي هو الإمام الثقة حافظ خراسان وتلميذ الإمام مسلم (ت: ٣٣٥هـ).

ونقش في المحاريب، أن الله متكلم: إن شاء الله تكلم، وإن شاء سكت، فجزى الله ذلك الإمام وأولئك النفر الغُرَّ عن نصرة دينه وتوقير نبيه خيراً».

قلت: هذه القصة التي أشار إليها عن ابن خزيمة مشهورة ذكرها غير واحد من المصنفين كالحاكم أبي عبدالله في «تاريخ نيسابور»(١) وغيره، ذكر أنه رُفع إلى الإمام أنه قد نبغ طائفة من أصحابه يخالفونه وهو لا يدري، وأنهم على مذهب الكُلاَّبية، وأبو بكر الإمام شديد على الكُلاَّبية.

قال: (فحدثني أبو بكر أحمد بن يحيى المتكلم قال: اجتمعنا ليلة عند بعض أهل العلم، وجرى ذكر كلام الله: أقديم لم يزل، أو يثبت عند اختياره تعالى أن يتكلم به؟ فوقع بيننا في ذلك خَوْض. قال جماعة منا: إن كلام الباري قديم لم يزل، وقال جماعة: إن كلامه قديم، غير أنه لا يثبت إلا باختياره لكلامه. فبكَّرت أنا إلى أبي على الثقفي، وأخبرته بما جرى، فقال: من أنكر أنه لم يزل فقد اعتقد أنه محدث، وانتشرت هذه المسألة في البلد، وذهب منصور الطوسي في جماعة معه إلى أبي بكر محمد بن إسحاق وأخبروه بذلك، حتى قال منصور: الم أقل للشيخ إن هؤلاء يعتقدون مذهب الكُلاَّبية، وهذا مذهبهم،/ فجمع أبو بكر أصحابه، وقال: ألم ٢/٧٨ أنهكم غير مرة عن الخوض في الكلام، ولم يزدهم على هذا في ذلك اليوم، وذكر أنه بعد ذلك خرج على أصحابه، وأنه صنَّف في الرد عليهم، وأنهم ناقضوه، ونسبوه إلى القول بقول جَهْم في أن القرآن محدث، وجعلهم هو كُلاَّبية.

---

(١) من الكتب المفقودة.

قال الحاكم: سمعت أبا عبد الرحمن بن أحمد المقري يقول: سمعت أبا بكر محمد بن إسحاق يقول: الذي أقول به أن القرآن كلام الله ووحيه وتنزليه، غير مخلوق، ومن قال أن القرآن أو شيئا منه ومن وحيه وتنزيله مخلوق، أو يقول: إن الله لا يتكلم بعد ما كان تكلم به في الأزل، أو يقول: إن أفعال الله مخلوقة، أو يقول: إن القرآن محدث، أو يقول: إن شيئا من صفات الله -صفات الذات- أو اسماً من أسماء الله مخلوق، فهو عندي جهمي يستتاب، فإن تاب، وإلا ضربت عنقه، هذا مذهبي ومذهب مَنْ رأيت من أهل الأثر في الشرق والغرب من أهل العلم، ومن حكى عني خلاف هذا فهو كاذب باهت، ومن نظر في كتبي المصنفة ظهر له وبان أن الكُلاَّبية كَذَبة فيما يحكون عني مما هو خلاف أصلي وديانتي).

وذكر عن ابن خزيمة أنه قال: (زعم بعض جهلة الذين نبغوا في سنتنا هذه أن الله لا يكرر الكلام، فهم لا يفهمون كتاب الله، فإن/ الله قد أخبر في نص الكتاب في مواضع ٢/ ٧٩ أنه خلق آدم، وأنه أمر الملائكة بالسجود له، فكرر هذا الذكر في غير موضع، وكرر ذكر كلامه مع موسى مرة بعد أخرى، وكرر ذكر عيسى بن مريم في مواضع، وحمد نفسه في مواضع فقال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَـٰبَ﴾ [الكهف:١] و﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [الأنعام:١] و﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [سبأ:١] وكرر زيادة على ثلاثين مرة ﴿فَبِأَىِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿١٣﴾﴾ [الرحمن] ولم أتوهم أن مسلما يتوهم أن الله لا يتكلم بشيء مرتين.

قال الحاكم: «سمعت أبا بكر محمد بن إسحاق -يعني الصبغي- يقول، لما وقع من أمرنا ما وقع ووجد بعض المخالفين -يعني المعتزلة- الفرصة في تقرير مذهبهم

بحضرتنا، قال أبو علي الثقفي للإمام[1]: ما الذي أنكرت من مذاهبنا أيها الإمام حتى نرجع عنه؟ قال: ميلكم إلى مذاهب الكُلاَّبية، فقد كان/ أحمد بن حنبل من أشد الناس على عبدالله بن سعيد وعلى أصحابه مثل الحارث المحاسبي وغيره، حتى طال الخطاب بينه وبين أبي علي في هذا الباب، فقلت: قد جمعت أنا أصول مذاهبنا في طبق فأخرجت إليه الطبق فقلت: تأمل ما جمعته بخطي، وبينته في هذه المسائل، فإن كان فيها شيء تكرهه فبين لنا وجهه، فذكر أنه تأمله ولم ينكر منه شيئا، وذكر لشيخه الخط وفيه: إن الله بجميع صفات ذاته واحد، ولم يزل، ولا يزال، وما أضيف إلى الله من صفات فعله مما هو غير بائن عن الله فغير مخلوق، وكل شيء أضيف إلى الله بائن عنه دونه مخلوق». ٢/ ٨٠

وذكر أن أبا العباس القلانسي وغيره وافقوا مَنْ خالف أبا بكر، وأنه كتب إلى جماعة من العلماء تلك المسائل، وأنهم كانوا يرفعون من خالف أبا بكر إلى السلطان، وأن أمير نيسابور أمر أن يمتثل أمر أبي بكر فيهم من النفي والضرب والحبس، وأن عبدالله بن حماد قال: طوبى لهم إن كان ما يقال عنهم مكذوبا عليهم، وأن عبدالله بن حماد/ من غد ذلك اليوم قال: رأيت البارحة في المنام كأن أحمد بن السَّري الزاهد المروزى لكمني برجله ثم قال: كأنك في شك من أمور هؤلاء الكُلاَّبية). ٢/ ٨١

قال: ثم نظر إلى محمد بن إسحاق فقال: ﴿هَٰذَا بَلَٰغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُواْ بِهِۦ وَلِيَعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ۝٥٢﴾ [إبراهيم:٥٢] وهذه القصة مبسوطة في موضع آخر، وأكثر أهل العلم والدين كانوا مع ابن خزيمة على الكُلاَّبية.

---

(١) هو ابن خزيمة.

[كلام الأنصاري في ذم الكلام:]

ذكر أبو إسماعيل الأنصاري المعروف بشيخ الإسلام في كتاب «ذم الكلام»: (سمعت أبا نصر بن أبي سعيد الرداد، سمعت إبراهيم بن إسماعيل الخلال يقول: إني ذهبت بكتاب ابن خزيمة في الصبغي والثقفي إلى أمير المؤمنين، فكتب بصلبهما، فقال ابن خزيمة: لا، قد علم رسول الله ﷺ النفاق من أقوام فلم يَصْلبهم.

قال أبو إسماعيل: سمعت إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني يقول: استتيب الصبغي والثقفي على قبر ابن خزيمة.

وقال: سمعت أحمد بن أبي نصر يقول: رأينا محمد بن الحسين السلمي يعني أبا عبد الرحمن السلمي صاحب التصانيف المعروفة في طريقة الصوفية يلعن الكُلاَّبية./ ٢/ ٨٢

قال: وسمعت محمد بن العباس بن محمد يقول: كان أبو علي الرَّفا يقول: لعن الله الكُلاَّبية.

ومن الموافقين لابن خزيمة أبو حامد الشاركي، وأبو سعيد الزاهد، ويحيى بن عمار، وأبو عثمان النيسابوري الملقب بشيخ الإسلام.

قال: وسمعت عبد الواحد بن ياسين يقول: رأيت بابين قلعا من مدرسة أبي الطيب -يعني الصعلوكي- بأمره من بَيْتَيْ شابين حضرا أبا بكر بن فورك، وسمعت الطيب بن محمد، سمعت أبا عبد الرحمن السلمي يقول: وجدت أبا حامد الإسفرايني وأبا الطيب الصعلوكي وأبا بكر القفال المروزي وأبا منصور الحاكم على الإنكار على الكلام وأهله).

[كلام السجزي في رسالته إلى أهل زبيد[١]:]

وقال الحافظ أبو نصر السَّجزي في رسالته المعروفة إلى أهل زبيد في الواجب من القول في القرآن: (اعلموا -أرشدنا الله وإياكم- أنه لم يكن خلاف بين الخلق على اختلاف نِحَلهم من أول الزمان إلى الوقت الذي ظهر فيه ابن كُلاَّب والقلانسي والأشعري وأقرانُهم الذين يتظاهرون بالرد على المعتزلة وهم معهم، بل أخس حالا منهم في/ الباطن، من أن الكلام لا يكون إلا حرفا وصوتا ذا تأليف واتساق، وإن اختلفت به اللغات، وعبَّر عن هذا المعنى الأوائل الذين تكلموا في العقليات وقالوا: الكلام حروف متسقة وأصوات مقطَّعة، وقالت[٢] -يعني علماء العربية[٣]-: الكلام اسم وفعل وحرف جاء لمعنى، فالاسم مثل زيد وعمرو، والفعل مثل جاء وذهب، والحرف الذي يجيء لمعنى مثل هل وبل وقد، وما شاكل ذلك، فالإجماع مُنْعَقد بين العقلاء على كون الكلام حرفاً وصوتاً.

٢/ ٨٣

فلما نبغ ابن كُلاَّب وأضرابه، وحاولوا الرد على المعتزلة من طريق مجرد العقل، وهم لا يَخْبُرون أصول السنة ولا ما كان السلف عليه، ولا يحتجون بالأخبار الواردة في ذلك زعماً منهم أنها أخبار آحاد وهي لا توجب علما، وألزمتهم المعتزلة الاتفاق على أن الاتفاق حاصل[٤] على أن الكلام حرف وصوت، يدخله التعاقب والتأليف،

---

(١) وتسمى «رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من انكر الحرف والصوت» حققه الدكتور محمد باكريم با عبد الله، وطبع سنة (١٤١٣هـ) في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

(٢) في (المطبوع): (وقالت العرب).

(٣) ما بين - - من ابن تيمية.

(٤) في (المطبوع): (وألزمتهم المعتزلة أن الاتفاق حاصل على أن الكلام).

وذلك لا يوجد في الشاهد إلا بحركة وسكون، ولا بد له من أن يكون ذا أجزاء وأبعاض، وما كان بهذه المثابة لا يجوز أن يكون من صفات ذات الله تعالى؛ لأن ذات الحق لا توصف بالاجتماع والافتراق، والكل والبعض، والحركة والسكون، وحكمُ الصفة الذاتية حكمُ الذات.

قالوا: فعُلم بهذه الجملة أن الكلام المضاف إلى الله تعالى خَلْق له/ أحْدَثه وأضافه إلى نفسه، كما نقول: «خلق الله، وعبد الله، وفعل الله». ٢/ ٨٤

قال: فضاق بابن كُلاَّب وأضرابه النَّفَس عند هذا الإلزام، لقلة معرفتهم بالسنن، وتركهم قبولها، وتسليمهم العنانَ إلى مجرد العقل.

فالتزموا ما قالته المعتزلة وركبوا مكابرة العِيان وخرقوا الإجماع المنعقد بين الكافَّةِ: المسلمِ والكافرِ، وقالو للمعتزلة: الذي ذكرتموه ليس بحقيقة الكلام، وإنما سُمِّيَ ذلك كلاما على المجاز لكونه حكاية أو عبارة عنه، وحقيقة الكلام معنى قائم بذات المتكلم، فمنهم من اقتصر على هذا القدر، ومنهم من احترز عما عُلم دخوله على هذا الحد، فزاد فيه «تُنَافي[(١)] السكوت والخرس والآفات المانعة فيه[(٢)] من الكلام» ثم خرجوا من هذا إلى أن إثبات الحرف والصوت في كلام الله تجسيم، وإثبات اللغة فيه تشبيه، وتعلقوا بشُبَه، منها قول الأخطل: ٢/ ٨٥

إن البيان من الفؤاد، وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا[(٣)]/

---

(١) في (المطبوع): (ما ينافي). (٢) (فيه) ليست في المطبوع.

(٣) في (المطبوع):

(إن الكلام من الفؤاد وإنما جعل اللسان على الكلام دليلا)

=

فغيَّروه، وقالوا: «إن الكلام من الفؤاد» وزعموا أن لهم حجة على مقالتهم في قول الله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ لَوۡلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُۚ﴾ [المجادلة:٨] وفي قول الله عز وجل: ﴿فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفۡسِهِۦ وَلَمۡ يُبۡدِهَا لَهُمۡۚ﴾ [يوسف:٧٧] واحتجوا بقول العرب «أرى فى نفسك كلاما، وفى وجهك كلاما» فألجأهم الضيق مما دخل عليهم فى مقالتهم إلى أن قالوا: الأخرس متكلم، وكذلك الساكت والنائم، ولهم فى حال الخرس والسكوت والنوم كلام هم متكلمون به، ثم أفصحوا بأن الخرس والسكوت والآفات المانعة من النطق ليست بأضداد الكلام.

وهذه مقالة تبين فضيحة قائلها في ظاهرها من غير رد علية، ومن عُلم منه خرق إجماع الكافة ومخالفة كل عقلي وسمعي قبلة لم يُنَاظَر، بل يُجَانَبُ وَيُقْمَع).

=والبيت غير موجود في ديوانه المطبوع، وإنما ينقله الأشاعرة والمعتزلة عنه، وقد نقل شيخ الإسلام في كتاب «الإيمان» كما في المجموع (٦/ ٢٩٦-٢٩٧) ما يلي: (من الناس من أنكر أن يكون هذا من شعره وقالوا: إنهم فتشوا دواوينه فلم يجدوه، وهذا يروى عن أبي محمد الخشّاب، وقال بعضهم: لفظه: إن البيان لفي الفؤاد.

أما ابن القيّم فقد نقل في «الصواعق المرسلة» (١/ ٣٤٤-٣٤٥) عن أبي البيان أنه قال: أنا رأيته في ديوانه كذلك [إن البيان من الفؤاد] فحرّفه عليه بعض النفاة وقالوا:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما

وأبو البيان هو نبأ بن محمد بن محفوظ القرشي المعروف بابن الحوراني كان عالماً عاملاً إماماً في اللغة شافعي المذهب سلفي العقيدة له تآليف ومجاميع شعر كثيرة، (ت: ٥٥١هـ).

وأما قول أبو البيان (أنا رأيته في ديوانه) فلعلّه نقل من نسخة لم تصل إلينا أو لا تزال مخطوطة.

[كلام السجزي في «الإبانة»]

وقال أبو نصر السِّجْزِي أيضاً في كتابة المسمى بـ «الإبانة»[1] في مسألة القرآن: لما قيل له (إن القراءة عمل، والعمل لا يكون صفة لله، والدليل على أنها عمل أنك تقول: قرأ فلان يقرأ، وما حسن فيه ذكر المستقبل فهو عند العرب عمل./ ٢/٨٦

فقال: هذا لا يلزم، لأنك تقول: «قال الله عز وجل» و«يقول الله عز وجل» والله تعالى قال: ﴿وَقُلْنَا يَـٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ [البقرة:٣٥] وقال تعالى: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ ۝٣٠﴾ [ق:٣٠] فقد حَسُنَ في القول ذكر المستقبل.

فإن ارتكبوا العظمى، وقالوا: كلام الله شيء واحد على أصلنا لا يتجزأ، وليس بلغة، والله سبحانه من الأزل إلى الأبد متكلم بكلام واحد لا أول له ولا آخر، فقال: ويقول إنما يرجع إلى العبارة لا إلى المعبر عنه.

قيل لهم: قد بينا مراراً كثيرة أن قولكم في هذا الباب فاسد؛ وأنه مخالف للعقلين والشرعيين جميعا، وأن نص الكتاب والثابت من الأثر قد نطقا بفساده، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَـٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٤٠﴾ [النحل:٤٠] فبين الله سبحانه أنه يقول للشيء كن إذا أراد كَوْنه، فعُلم بذلك أنه لم يقل للقيامة بعد كوني.

وقال أيضاً في موضع آخر: النبي ﷺ قال: «نبدأ بما بدأ الله به»[2] ثم قرأ: ﴿۞ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾/ [البقرة ١٥٨] والله تعالى قال: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٢/٨٧

---

(١) من الكتب المفقودة.

(٢) رواه مسلم (١٢١٨) من حديث جابر.

ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾﴾ [آل عمران:٥٩] وقال: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس:٨٢] فبين جلَّ جلاله أنه قال لآدم بعد أن خلقه من تراب: كُن، وأنه إذا أراد شيئاً يقول له كن فيكون، ولم يقتض ذلك حُدُوثاً ولا خَلْقاً بعد حدوث نوع الكلام، لِمَا قام من الدليل على انتفاء الخلق عن كلام الله تعالى.

وقال أبو نصر السِّجْزِي أيضاً: فأما الله تعالى فإنه متكلم فيما لم يزل، ولا يزال متكلماً بما شاء من الكلام، يُسْمِع من يشاء من خلقه ما شاء من كلامه إذا شاء ذلك، ويكلم من شاء تكليمه بما يعرفه ولا يجهله، وهو سبحانه حي عليم متكلم لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء، لا يوصف إلا بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله، ليس بجسم، ولا في معنى جسم، ولا يوصف بأداة ولا جارحة وآلة، وكلامه/ أحسن الكلام، وفيه سُوَر وآي وكلمات، وكل ذلك حروف، وهو مسموع منه على الحقيقة سماعا يعقله الخلق، ولا كيفية لتكلمه وتكليمه، وجائز وجود أعداد من المكلَّمين يكلمهم سبحانه في حال واحدة بما يريده من كل واحد منهم، من غير أن يشغله تكليمُ هذا عن تكليم هذا. ٢/ ٨٨

قال: ومنع كثير من أهل العلم إطلاق السكوت عليه، ومن أهل الأثر من جَوَّز إطلاق السكوت عليه لوروده في الحديث، وقال: معناه تركه التوبيخ والتقرير والمحاسبة اليوم، وسيأتي يوم يقرر فيه ويحاسب ويوبِّخ، فذلك الترك بمعنى السكوت.

قال: والأصل الذي يجب أن يعلم: أن اتفاق التسميات لا يوجب اتفاق المسمَّيْن بها، فنحن إذا قلنا إن الله موجود رؤوف واحد حي عليم سميع بصير

متكلم، وقلنا إن النبي ﷺ كان موجودا حيا عالما سميعا بصيرا متكلما لم يكن ذلك تشبيها، ولا خالفنا به أحدا من السلف والأئمة، بل الله موجود لم يزل، واحد حي قديم قيوم عالم سميع بصير متكلم فيما لم يزل، ولا يجوز أن يوصف بأضداد هذه الصفات، والموجودُ منا إنما وُجِد عن عَدَم، وَحَيِيَ بمعنىً/ حَلَّهُ، ثم يصير ميتا ٢/ ٨٩ بزوال ذلك المعنى، وعَلِمَ بعد أن لم يَعْلم، وقد ينسى ما علم، وسمع وأبصر وتكلم بجوارحَ قد تلحقها الآفات، فلم يكن فيما أطلق للخلق تشبيه بما أطلق للخالق سبحانه وتعالى، وإن اتفقت مُسمَّيات هذه الصفات.

وقال أبو نصر أيضاً: خاطبني بعض الأشعرية يوما في هذا الفصل، وقال: التَّجزؤ على القديم غير جائز، فقلت له: أتقر بأن الله أسْمَعَ موسى كلامَه على الحقيقة بلا ترجمان؟ فقال: نعم- وهم يطلقون ذلك، ويموّهون على من لم يخبر مذهبهم- وحقيقة سماع كلام الله من ذاته، على أصل الأشعري، محال؛ لأن سماع الخلق- على ما جُبِلوا عليه من البنية، وأُجْرُوا عليه من العادة- لا يكون ألبتة إلا لما هو صوت أو في معنى الصوت، وإذا لم يكن كذلك كان الواصل إلى معرفته بضرب من العلم والفهْم، وهما يقومان في وقت مقام السماع، لحصول العلم بهما كما يحصل بالسماع، وربما سُمي ذلك سماعا على التجوز لقربه من معناه، فأما حقيقة السماع لما يخالف الصوت فلا يتأتى للخلق في العرف الجاري.

قال: فقلت لمخاطبي الأشعري: قد علمنا جميعا أن حقيقة السماع لكلام الله منه على أصلكم محال، وليس ههنا من تَتَّقيه وتخشى/ تشنيعه، وإنما مذهبك أن الله ٢/ ٩٠ يُفْهِمُ من شاء كلامه بلطيفةٍ منه، حتى يصير عالما متيقنا بأن الذي فهمه كلامُ الله،

والذي أريد أن ألزمك واردٌ على الفهم ورودَه على السماع، فدَعِ التمويه، ودع المصانعة. ما تقول في موسى عليه السلام حيث كلَّمه الله؟ أفَهِمَ كلامَ الله مطلقا أم مقيداً؟ فتلكأ قليلا، ثم قال: ما تريد بهذا؟ فقلت: دع إرادتي وأجِبْ بما عندك، فأبى وقال: ما تريد بهذا؟ فقلت: أريد أنك إن قلت: إنه عليه السلام فهم كلام الله مطلقا اقتضى أن لا يكون لله كلام من الأزل إلى الأبد إلا وقد فهمه موسى، وهذا يؤول إلى الكفر؛ فإن الله تعالى يقول: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة:٢٥٥] ولو جاز ذلك لصار مَنْ فهم كلام الله عالما بالغيب وبما في نفس الله تعالى، وقد نفى الله تعالى ذلك بما أخبر به عن عيسى عليه السلام أنه يقول: ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ ۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ ﴿١١٦﴾﴾ [المائدة:١١٦] وإذا لم يجز إطلاقه، وأَلجِئتَ إلى أن تقول «افهمه الله ما شاء من كلامه» دخَلْتِ في التبعيض الذي هرَبَت منه، وكَفَّرت من قال به، ويكون مخالفك أسعد منك، لأنه قال بما اقتضاه النص الوارد من قبل الله عز وجل ومن قبل رسول الله ﷺ، وأنت أبيت أن تقبل/ ذلك، وادعيت أن الواجب المصيرُ إلى حكم العقل في هذا الباب، وقد ردك العقلُ إلى موافقة النص خاسئاً[١]. ٢/٩١

فقال: هذا يحتاج إلى تأمل، وقَطَع الكلام.

وقال أبو نصر: لم يزل الله متكلما؛ لأن الكلام من صفات المدح للحي الفاعل، وضده من النقائص، والله منزه عنها).

---

(١) س، ص، ط، ر: خاسراً. (رشاد).

وذكر كلاماً كثيراً إلى أن قال: (وقد ثبت بما ذكرناه كون القرآن مفرّقاً مفصّلاً، ذا أجزاء وأبعاض وآي وكلمات وحروف، وأن ما كان بخلاف ذلك لم يكن القرآنَ المنزلَ الذي آمن به المسلمون وجحده الكفار، وأن المقروء سُوَر وآي وكلمات وحروف، وكذلك المحفوظ والمكتوب والمتلو، وأنه عربي مبين، نازل بلسان العرب، ولسان قريش، والمراد باللسان في هذا الباب اللغة، لا اللسان الذي هو لحم ودم وعروق، تعالى الله عن ذلك، وجل عن أن يوصف إلا بما وصف به نفسه، وتنزّه عن الأشباه.

قال: «ونحن نذكر عقب هذا الفصل فصلا في ذكر حروف القرآن، وفصلا بعد ذلك في الصوت وما ورد فيه من القرآن والحديث، وكل ذي لُبٍ صحيح يعرف بالحس والمشاهدة قبل الاستدلال أن القرآن العربي حروف، ولا فرق بين منكر ذلك ومنكر الحواس وأنها من مبادئ العلم وأسباب المدارك»./ ٢/ ٩٢

قال: وقد بيّن الله في كتابه مالا إشكال بعده في هذا الفصل لما قال: ﴿وَإِذۡ نَادَىٰ رَبُّكَ مُوسَىٰٓ﴾ [الشعراء:١٠] والعرب لا تعرف نداء إلا صوتا، وقد جاء عن موسى تحقيق ذلك، فإن أنكروا الظاهر كفروا، وإن قالوا: «إن النداء غير صوت» خالفوا لغات العرب، وإن قالوا: نادى الأمير- إذا أمر غيره بالنداء- دفعوا فضيلة موسى عليه السلام المختصة به من تكليم الله إياه بذاته من غير واسطة ولا ترجمان، وليس في وجود الصوت من الله تعالى تشبيه بمن يوجد الصوت منه من الخلق، كما لم يكن في إثبات الكلام له تشبيه بمن له كلام من خلقه، وكيف وكلامه وكلام خلقه معا عند الأشعري معنى قائم بذات المتكلم لا يختلف؛ فهو المشبه لا محالة.

قال: «وأما نحن فنقول: كلام الله حرف وصوت بحكم النص»، قال: «وليس ذلك عن جارحة ولا آلة، وكلامُنا حروف وأصوات لا يوجد ذلك منا إلا بآلة، والله سبحانه وتعالى يتكلم بما شاء، لا يشغله شيء عن شيء، والمتكلم منا لا يتأتى منه أداء حرفين إلا بأن يفرغ من أحدهما ويبتدئ في الآخر، والقرآن لما كان كلاما لله كان معجزاً، وكلام الخلق غير معجز، وفي كلام الله بيان ما كان وما سيكون/ وما لا يكون أبدا لو كان كيف كان يكون، والخلق لا يَصِلون إلى هذه الأشياء إلا بتعريف). ٢/ ٩٣

كلام أبي القاسم الأصبهاني في «الحجة على تارك المحجة»:

وقال أبو القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل التميمي الأصبهاني الشافعي في كتابه المعروف «بالحجة على تارك المحجة»: (أجمع المسلمون على أن القرآن كلام الله، وإذا صح أنه كلام الله صح أنه صفة الله تعالى، وأنه موصوف به، وهذه الصفة لازمة لذاته. تقول العرب: «زيد متكلم» فالكلام صفه له لا نعرف إلا أن حقيقة هذه الصفة الكلام، وإذا كان كذلك كان القرآن كلام الله، وكانت هذه الصفة لازمة له، أزلية. والدليل على أن الكلام لا يفارق المتكلم أنه لو كان مفارقه لم يكن للمتكلم إلا كلمة واحدة، فإذا تكلم بها لم يبق له كلام، فلما كان المتكلم قادرا على كلمات كثيرة، كلمة بعد كلمة، دل على أن تلك الكلمات فروع لكلامه الذي هو صفة له ملازمة.

قال: والدليل على أن القرآن غير مخلوق، أنه كلام الله، وكلام الله سبب إلى خلق الأشياء، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل:٤٠] أي أردنا خلقه وإيجاده وإظهاره، فقوله «كن» كلام الله وصفته، والصفة التي منها يتفرع/ الخلق والفعل، وبها يتكون المخلوق، لا تكون مخلوقة، ولا يكون مثلها للمخلوق. والدليل على أنه كلام لا يشبه كلام المخلوقين أنه كلام معجز، وكلام المخلوقين غير معجز، لو اجتمع الخلق على أن يأتوا بمثل سورة من سوره، أو آية من آياته، عجزوا عن ذلك ولم يقدروا عليه). ٢/ ٩٤

[كلام أبي الحسن الكرجي في «الفصول في الأصول»[(١)]:]

وقال الشيخ أبو الحسن محمد بن عبد الملك الكرجي الشافعي في كتابه الذي سماه «الفصول في الأصول، عن الأئمة الفحول» وذكر اثني عشر إماما: الشافعي ومالك والثوري وأحمد وابن عيينة وابن المبارك والأوزاعي والليث بن سعد وإسحاق بن راهويه والبخاري وأبو زرعة وأبو حاتم.

ثم قال فيه: (سمعت الإمام أبا منصور محمد بن أحمد يقول: سمعت الإمام أبا بكر عبدالله بن أحمد يقول: سمعت الشيخ أبا حامد الإسفرايني يقول: مذهبي ومذهب الشافعي وفقهاء الأمصار: أن القرآن كلام الله غير مخلوق، ومن قال مخلوق فهو كافر، والقرآن حَمَله جبريل مسموعا من الله تعالى، والنبي ﷺ سمعه من جبريل، والصحابة سمعوه من رسول الله ﷺ، وهو الذي نتلوه نحن بألسنتنا،

---

(١)

وفيما بين الدفتين، وما في صدورنا، مسموعا ومكتوبا ومحفوظا ومنقوشا، وكل حرف منه- كالباء والتاء- كله كلام/ الله غير مخلوق، ومن قال «مخلوق» فهو كافر، عليه لعائن الله والملائكة والناس أجمعين. ٢/ ٩٥

قال الشيخ أبو الحسن: وكان الشيخ أبو حامد الإسفرايني شديد الإنكار على الباقلاني وأصحاب الكلام.

قال: «ولم يزل الأئمة الشافعية يأنفون ويستنكفون أن يُنسبوا إلى الأشعري ويتبرؤون مما بنى الأشعري مذهَبَه عليه، وينهون أصحابهم وأحبابهم عن الحَوْم حواليه، على ما سمعت عدة من المشايخ والأئمة -منهم الحافظ المؤتمن بن أحمد بن على الساجي- يقولون: سمعنا جماعة من المشايخ الثقات، قالوا: كان الشيخ أبو حامد أحمد بن أبي طاهر الإسفرايني إمام الأئمة، الذي طبق الأرض علما وأصحابا إذا سعى إلى الجمعة من قطعية الكرج إلى جامع المنصور، يَدْخُل الرباط المعروف بالزوزي المحاذي للجامع، ويُقْبل على من حضر، ويقول: اشهدوا عليَّ بأن القرآن كلام الله غير مخلوق، كما قاله الإمام ابن حنبل، لا كما يقوله الباقلاني، وتكرر ذلك منه جُمعات، فقيل له في ذلك،/ فقال: حتى ينتشر في الناس وفي أهل الصلاح، ويشيع الخبر في أهل البلاد: أني بريء مما هم عليه -يعني الأشعرية- وبريء من مذهب أبي بكر بن الباقلاني؛ فإن جماعة من المتفقهة الغرباء يدخلون على الباقلاني خِفْية ويقرؤون عليه فيفتنون بمذهبه: فإذا رجعوا إلى بلادهم أظهروا بدعتهم لا محالة، فيظن ظان أنهم مني تعلموه قبله، وأنا ما قلته، وأنا بريء من مذهب البلاقلاني وعقيدته. ٢/ ٩٦

قال الشيخ أبو الحسن الكرجي: «وسمعت شيخي الإمام أبا منصور الفقيه الأصبهاني يقول: سمعت شيخنا الإمام أبا بكر الزاذقاني يقول: كنت في درس الشيخ أبي حامد الإسفراييني، وكان ينهى أصحابه عن الكلام، وعن الدخول على الباقلاني، فبلغه أن نفرا من أصحابه يدخلون عليه خفية لقراءة الكلام، فظن أني معهم ومنهم، وذكر قصة قال في آخرها: إن الشيخ أبا حامد قال لي: يا بني، قد بلغني أنك تدخل على هذا الرجل -يعني الباقلاني- فإياك وإياه، فإنه مبتدع يدعو الناس إلى الضلالة، وإلا فلا تحضر مجلسي، فقلت: أنا عائذ بالله مما قيل، وتائب إليه، واشهدوا عليَّ أني لا أدخل إليه»./ ٢/ ٩٧

قال الشيخ أبو الحسن: «وسمعت الفقيه الإمام أبا منصور سعد بن علي العجلي يقول: سمعت عدة من المشايخ والأئمة ببغداد -أظن الشيخ أبا إسحاق الشيرازي أحدهم- قالوا: كان أبو بكر الباقلاني يخرج إلى الحمام متبرقعا، خوفا من الشيخ أبي حامد الإسفراييني».

قال أبو الحسن: (ومعروف شدة الشيخ أبي حامد على أهل الكلام، حتى ميَّز أصول فقه الشافعي من أصول الأشعري، وعلقه عنه أبو بكر الزاذقاني. وهو عندي، وبه اقتدى الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في كتابيه «اللمع» و«التبصرة» حتى لو وافق قول الأشعري وجها لأصحابنا ميَّزه وقال: هو قول بعض أصحابنا، وبه قالت الأشعرية، ولم يعُدُّهم من أصحاب الشافعي، استنكفوا منهم ومن مذهبهم في أصول الفقه، فضلا عن أصول الدين».

قلت: هذا المنقول عن الشيخ أبي حامد وأمثاله من أئمة أصحاب الشافعي، أصحاب الوجوه، معروف في كتبهم المصنفة في أصول الفقه وغيرها.

وقد ذكر الشيخ أبو حامد والقاضي أبو الطيب وأبو إسحاق الشيرازي وغير واحد، بينوا مخالفة الشافعي وغيره من الأئمة لقول ابن كُلاَّب والأشعري في مسألة الكلام التي امتاز بها ابن كُلاَّب والأشعري عن غيرهما، وإلا فسائر المسائل ليس لابن كُلاَّب والأشعري بها/ اختصاص، بل ما قالاه قاله غيرهما، إما من أهل السنة والحديث وإما من غيرهم، بخلاف ما قاله ابن كُلاَّب في مسألة الكلام، واتبعه عليه الأشعري؛ فإنه لم يسبق ابنَ كُلاَّب إلى ذلك أحد، ولا وافقه عليه أحد من رؤوس الطوائف، وأصله في ذلك هي مسألة الصفات الاختيارية، ونحوها من الأمور المتعلقة بمشيئته وقدرته تعالى: هل تقوم بذاته أم لا؟ فكان السلف والأئمة يثبتون ما يقوم بذاته من الصفات والأفعال مطلقا، والجهمية من المعتزلة وغيرهم ينكرون ذلك مطلقا، فوافق ابنُ كُلاَّب والسلفَ والأئمة في إثبات الصفات، ووافق الجهمية في نفي قيام الأفعال به تعالى وما يتعلق بمشيئته وقدرته.

٢/٩٨

ولهذا وغيره تكلم الناس فيمن اتبعه كالقلانسي والأشعري ونحوهما، بأن في أقوالهم بقايا من الاعتزال، وهذه البقايا أصلها هو الاستدلال على حدوث العالم بطريقة الحركات، فإن هذا الأصل هو الذي أوقع المعتزلة في نفي الصفات والأفعال.

وقد ذكر الأشعري في «رسالته إلى أهل الثغر بباب الأبواب»[1] أنه طريق مُبْتَدَع في دين الرسل، محرَّم عندهم، وكذلك غير الأشعري، كالخطَّابي وأمثاله، يذكرون ذلك، لكن مع هذا من وافق ابن كُلاَّب لا يرى بطلان هذه الطريقة عقلا، وإن لم يقل: إن الدين محتاج إليها، فلما رأى من رأى صحتها لزمه: إما قول ابن كُلاَّب، أو ما يضاهيه.

---

(١) طبع عدّة مرات.

وهذا الذي نقلوه -من إنكار أبي حامد وغيره على القاضي أبي بكر/ الباقلاني- هو ٢/ ٩٩ بسبب هذا الأصل، وجرى له بسبب ذلك أمور أخرى، وقام عليه الشيخ أبو حامد، والشيخ أبو عبدالله بن حامد وغيرهما من العلماء من أهل العراق وخراسان والشام، وأهل الحجاز ومصر، مع ما كان فيه من الفضائل العظيمة والمحاسن الكثيرة والرد على الزنادقة والملحدين وأهل البدع، حتى إنه لم يكن في المنتسبين إلى ابن كُلاَّب والأشعري أجل منه ولا أحسن كتبا وتصنيفا، وبسببه انتشر هذا القول، وكان منتسبا إلى الإمام أحمد وأهل السنة وأهل الحديث والسلف، مع انتسابه إلى مالك والشافعي وغيرهما من الأئمة حتى كان يكتب في بعض أجوبته: «محمد بن الطيب الحنبلى» وكان بينه وبين أبى الحسن التميمي وأهل بيته وغيرهم من التميميين[1] من الموالاة والمصافاة ما هو معروف[2]، كما تقدم ذكر ذلك، ولهذا غلب على التميميين موافقته في أصوله، ولما صنّف أبو بكر البيهقي كتابة «فى مناقب الإمام أحمد» -وأبو بكر البيهقي موافق لابن الباقلاني فى أصوله- ذكر أبو بكر اعتقاد أحمد الذي صنفه أبو الفضل عبد الواحد بن أبي الحسن التميمي، وهو مشابه لأصول القاضي أبي بكر، وقد حكى عنه: أنه كان إذا درس مسألة الكلام على أصول ابن كُلاَّب و الأشعري يقول: «هذا الذي ذكره أبو الحسن أشرحه لكم وأنا لم تتبين لي هذه المسألة» فكان يحكي عنه الوقف فيها؛ إذ له فى عدة من المسائل/ قولان وأكثر كما تنطق بذلك كتبه، ومع هذا تكلم فيه أهل العلم، وفي ٢/ ١٠٠ طريقته التي أصلها هذه المسألة مما يطول وصفه، كما تكلم مَنْ قبل هؤلاء في ابن كُلاَّب

---

(١) مرّ التعريف بهم.

(٢) ذكر ابن عساكر في كتابه «تبيين كذب المفتري» (٢٢١، ٣٩٠) نماذج لهذهِ العلاقات الطيبة، بين الباقلاني بالتميميين.

ومن وافقه، حتى ذكر أبو إسماعيل الأنصاري قال: سمعت أحمد بن أبي رافع وخلقا يذكرون شدة أبي حامد -يعني الإسفرايني- على ابن الباقلاني، قال: وأنا بلغت رسالة أبي سعد إلى ابنه سالم ببغداد: إن كنت تريد أن ترجع إلى هَراة فلا تقرب الباقلاني، قال: وسمعت الحسين بن أبي أمامة المالكي يقول: سمعت أبي يقول: لعن الله أبا ذر الهروي، فإنه أوّل من حمل الكلام إلى الحرم، وأول من بثه في المغاربة.

قلت: أبو ذر فيه من العلم والدين والمعرفة في الحديث والسُنّة وانتصابه لرواية البخاري عن شيوخه الثلاثة وغير ذلك من المحاسن والفضائل ما هو معروف به، وكان قد قدم إلى بغداد من هَراة، فأخذ طريقة ابن الباقلاني وحملها إلى الحرم، فتكلم فيه وفي طريقته من تكلم، كأبي نصر السجزي، وأبي القاسم سعد بن علي الزنجاني وأمثالهما من أكابر أهل العلم والدين بما ليس هذا موضعه، وهو ممن يرجح طريقة الصبغي والثقفي على طريقة ابن خزيمة وأمثاله من أهل الحديث، وأهل المغرب كانوا يحجون، فيجتمعون به ويأخذون عنه الحديث وهذه الطريقة ويدلهم على أصلها، فيرحل منهم من يرحل إلى المشرق، كما رحل أبو الوليد/ الباجي فأخذ طريقة أبي جعفر السمناني الحنفي صاحب القاضي أبي بكر، ورحل بعده القاضي أبو بكر بن العربي فأخذ طريقة أبي المعالي في «الإرشاد». ٢/١٠١

ثم إنه ما من هؤلاء إلا مَنْ له في الإسلام مساع مشكورة، وحسنات مبرورة، وله في الرد على كثير من أهل الإلحاد والبدع، والانتصار لكثير من أهل السُنّة والدين ما لا يخفى على من عرف أحوالهم، وتكلم فيهم بعلم وصدق وعدل وإنصاف، لكن لما التبس عليهم هذا الأصل المأخوذ ابتداء عن المعتزلة، وهم فضلاء عقلاء احتاجوا إلى طرده والتزام لوازمه، فلزمهم بسبب ذلك من الأقوال ما أنكره المسلمون[1] من أهل العلم

(١) س: ما أنكرها جمهور المسلمين. (رشاد).

والدين، وصار الناس بسبب ذلك: منهم من يعظمهم؛ لما لهم من المحاسن والفضائل، ومنهم من يذمهم؛ لما وقع في كلامهم من البدع والباطل، وخيار الأمور أوساطها.

وهذا ليس مخصوصا بهؤلاء، بل مثل هذا وقع لطوائف من أهل العلم والدين، والله تعالى يتقبل من جميع عباده المؤمنين الحسنات؛ ويتجاوز لهم عن السيئات، ﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا / بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ۝١٠﴾ [الحشر:١٠]. ١٠٢/٢

ولا ريب أن من اجتهد في طلب الحق والدين من جهة الرسول ﷺ، وأخطأ في بعض ذلك فالله يغفر له خطأه، تحقيقا للدعاء الذي استجابه الله لنبيه وللمؤمنين حيث قالوا: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة:٢٨٦].

ومن اتبع ظنه وهواه فأخذ يشنِّع على مَنْ خالفه بما وقع فيه من خطأ ظنه صوابا بعد اجتهاده، وهو من البدع المخالفة للسنة، فإنه يلزمه نظير ذلك أو أعظم أو أصغر في من يعظِّمه هو من أصحابه، فقل من يَسْلم من مثل ذلك من المتأخرين، لكثرة الاشتباه و الاضطراب، وبُعْد الناس عن نور النبوة وشمس الرسالة الذي به يحصل الهدى والصواب، ويزول به عن القلوب الشك والارتياب، ولهذا تجد كثيرا من المتأخرين من علماء الطوائف يتناقضون في مثل هذه الأصول ولوازمها، فيقولون القولَ الموافق للسنة، وينفون ما هو من لوازمه، غير ظانين أنه من لوازمه، ويقولون ما ينافيه، غير ظانين أنه ينافيه، ويقولون بملزومات القول المنافي الذي ينافي ما أثبتوه من السنة، وربما كفَّروا من خالفهم في القول المنافي وملزوماته، فيكون مضمون قولهم: أن/ يقولوا قولا ويكفّروا من يقوله، وهذا يوجد لكثير منهم في الحال الواحد؛ لعدم تفطّنه لتناقض القولين، ويوجد في الحالين، لاختلاف نظره واجتهاده. ١٠٣/٢

وسبب ذلك ما أوقعه أهل الإلحاد والضلال من الألفاظ المجملة التي يظن الظان أن لا يدخل فيها إلا الحق، وقد دخل فيها الحق والباطل، فمن لم ينقّب عنها أو يستفصل المتكلم بها- كما كان السلف والأئمة يفعلون- صار متناقضا أو مبتدعا ضالا من حيث لا يشعر.

وكثير ممن تكلم بالألفاظ المجملة المبتَدَعة كلفظ الجسم والجوهر والعَرَض وحلول الحوادث ونحو ذلك، كانوا يظنون أنهم ينصرون الإسلام بهذه الطريقة وأنهم بذلك يثبتون معرفة الله وتصديق رسوله، فوقع منهم من الخطأ والضلال ما أوجب ذلك، وهذه حال أهل البدع كالخوارج وأمثالهم، فإن البدعة لا تكون حقًّا محضاً موافقاً للسنة، إذ لو كانت كذلك لم تكن باطلا، ولا تكون باطلا محضاً لا حق فيه، إذ لو كانت كذلك لم تَخْفَ على الناس، ولكن تشتمل على حق وباطل، فيكون صاحبها قد لَبَسَ الحق بالباطل: إما مخطئاً غالطاً، وإما متعمداً لنفاقٍ فيه وإلحاد. / ٢/ ١٠٤

كما قال تعالى: ﴿لَوْ خَرَجُوا۟ فِيكُم مَّا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُوا۟ خِلَٰلَكُمْ يَبْغُونَكُمُ ٱلْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّٰعُونَ لَهُمْ﴾ [التوبة:٤٧] فأخبر أن المنافقين لو خرجوا في جيش المسلمين ما زادوهم إلا خبالا، ولكانوا يسعون بينهم مسرعين، يطلبون لهم الفتنة، وفي المؤمنين مَنْ يقبل منهم ويستجيب لهم: إما لظن مخطىء، أو لنوع من الهوى، أو لمجموعهما؛ فإن المؤمن إنما يدخل عليه الشيطان بنوع من الظن واتباع هواه، ولهذا جاء في الحديث عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله يحب البصر النافذ عند وجود الشبهات، ويحب العقل الكامل عند حلول الشهوات»[1].

---

(١) رواه القضاعي (١٠٨٠)، والبيهقي في «الزهد» (٩٥٤)، وأبو بكر المقرئ في «فوائده» (٢/ ٢٠٦/ فتح)، والحديث ضعيف جداً.

وقد أمر المؤمنين أن يقولوا في صلاتهم: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾ [الفاتحة:٦، ٧]، فالمغضوب عليهم عرفوا الحق ولم يعملوا به، والضالون عبدوا الله بلا علم.

ولهذا نزه الله نبيه عن الأمرين بقوله: ﴿وَٱلنَّجۡمِ إِذَا هَوَىٰ ۝١ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمۡ وَمَا غَوَىٰ ۝٢﴾ [النجم:١، ٢] وقال تعالى: ﴿وَٱذۡكُرۡ عِبَٰدَنَآ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ أُوْلِي ٱلۡأَيۡدِي وَٱلۡأَبۡصَٰرِ ۝٤٥﴾ [ص:٤٥].

وهذا الذي تقدم ذكره- من إنكار أئمة العراقيين من أصحاب الشافعي قول ابن كُلاَّب ومتبعيه في القرآن- هو معروف في كتبهم،/ ومعلوم أنه ليس بعد الشافعي وابن ٢/ ١٠٥ سريج مثل الشيخ أبي حامد الإسفرايني، حتى ذكر أبو إسحاق في «طبقات الفقهاء»[1] عن أبي الحسين القدوري[2]: أنه كان يقول في الشيخ أبي حامد: إنه أنظُر من الشافعي، وهذا الكلام- وإن لم يكن مطابقاً لمعناه، لجلالة قدر الشافعي وعلو مرتبته- فلولا براعة أبي حامد، ما قال فيه الشيخ أبو الحسين القدوري مثل هذا القول.

[كلام أبي حامد الإسفراييني في «التعليق في أصول الفقه»:]

وقد قال أبو حامد في كتاب «التعليق في أصول الفقه»: (**مسألة في أن الأمر أمر لصيغته أو لقرينة تقترن به: اختلف الناس في الأمر: هل له صيغة تدل على كونه أمراً، أم ليس له ذلك؟ على ثلاثة مذاهب، فذهب أئمة الفقهاء إلى أن الأمر له صيغة تدل بمجردها على كونه أمراً إذا عَرِيَتْ عن القرائن، وذلك مثل قول**

---

(١) «طبقات الفقهاء» لأبي إسحاق الشيرازي مطبوع سنة ١٩٧٠م بتحقيق إحسان عباس.

(٢) هو أبو الحسين بن محمد بن أحمد القدوري، فقيه حنفي، توفي في بغداد سنة (٤٢٨هـ).

القائل: افعل كذا وكذا، وإذا وجد ذلك عارياً عن القرائن كان أمرا، ولا يحتاج في كونه أمرا إلى قرينه.

هذا مذهب الشافعي رحمه الله ومالك وأبي حنيفة والأوزاعي، وجماعة أهل العلم، وهو قول البلخي من المعتزلة.

وذهبت المعتزلة بأسرها- غير البلخي[1]- إلى أن الأمر لا صيغة له، ولا يدل اللفظ بمجرده على كونه أمرا، وإنما يكون أمرا بقرينة تقترن/ به، وهي الإرادة، ثم اختلفوا في تلك الإرادة: فمنهم من قال: هي إرادة المأمور به، فإذا قال: افعل، وأراد بذلك إيجاد المأمور به صار أمرا، وإذا عَرِيَ عن ذلك لم يكن أمرا، ومنهم من قال: يحتاج إلى إرادة شيئين: إرادة المأمور به، وإرادة كون اللفظ أمراً، ومنهم من اعتبر إرادة ثلاثة أشياء، ولسنا نتكلم معهم في هذا الفصل؛ فإنه شيء يتفرّع على مذاهبهم، وإنما الخلاف بيننا وبينهم في الأصل، وهو أن اللفظ هل يكون أمراً بصيغته، أو بقرينة تقترن به؟ ٢/١٠٦

وذهب الأشعري ومَنْ تابعه إلى أن الأمر، هو معنى قائم بنفس الآمر، لا يفارق الذات ولا يزايلها، وكذلك عنده سائر أقسام الكلام من النهي والخبر والاستخبار وغير ذلك، كل هذه المعاني قائمة بالذات لا تزايلها، كالقدرة والعلم وغير ذلك، وسواء فى هذا أمر الله تعالى وأمر الآدميين، إلا أن أمر الله تعالى يختص بكونه قديماً، وأمر الآدمي مُحْدَث، وهذه الألفاظ والأصوات ليست عندهم أمراً ولا نهيا، وإنما هي عبارة عنه.

---

(١) هو الكعبي الذي مرّت ترجمته.

قال: «وكان ابن كُلاَّب عبدالله بن سعيد القطّان يقول: هي حكاية عن الأمر، وخالفه أبو الحسن الأشعري في ذلك، فقال: لا يجوز أن يقال: «إنها حكاية»؛ لأن الحكاية تحتاج إلى أن تكون مثل المحكي، ولكن هو عبارة عن الأمر القائم بالنفس، وتقرر مذهبهم على هذا. فإذا كان هذا حقيقة مذهبهم، فليس يتصور بيننا وبينهم خلاف/ في أن الأمر هل له صيغة أم لا، فإنه إذا كان الأمر عندهم هو المعنى القائم ٢/١٠٧ بالنفس، فذلك المعنى لا يقال: إن له صيغة، أو ليست له صيغة، وإنما يقال ذلك في الألفاظ، ولكن يقع الخلاف في اللفظ الذي هو عندهم عبارة عن الأمر، وعندنا أن هذا هو أمر، وتدل صيغته على ذلك من غير قرينة، وعندهم أنه لا يكون عبارة عن الأمر، ولا دالاًّ على ذلك بمجرد صيغته، ولكنه يكون موقوفاً على ما بيَّنه الدليل، فإن دل الدليل على أنه أريد به العبارة عن الأمر حُمل عليه، وإن دل الدليل على أنه أريد به العبارة عن غيره من التهديد والتعجيز والتحذير وغير ذلك حُمل عليه، إلا أننا نتكلم معهم في الجملة: أن هذا اللفظ، هل يدل على الأمر من غير قرينة أم لا؟» وبسط كلامه في هذه المسألة إلى آخرها.

وهذا أيضاً معروف عن أئمة الطريقة الخراسانية، ومن متأخريهم أبو محمد الجويني والد أبي المعالي[1].

وقد ذكر القاضي[2] أبو القاسم بن عساكر في مناقبه ما ذكره عبد الغافر الفارسي في ترجمة أبي محمد الجويني[3] قال: سمعت خالي أبا/ سعيد- يعني عبد الواحد بن ٢/١٠٨

---

(١) أبو محمد عبدالله بن يوسف بن أحمد بن عبدالله الجويني والد إمام الحرمين، من علماء التفسير والفقه، توفي سنة (٤٣٨هـ).

(٢) القاضي: زيادة في (س). (رشاد).

(٣) هذا النص في كتاب «تبيين كذب المفتري» لابن عساكر (٢٥٧)، كما بين ابن تيمية بعد إيراده له. (رشاد).

أبي القاسم القشيري[١]- يقول: كان أئمتنا في عصره، والمحققون من أصحابنا، يعتقدون فيه من الكمال والفضل والخصال الحميدة أنه لو جاز أن يبعث الله نبياً في عصره لما كان إلا هو، من حسن طريقته وَوَرعه وزهده وديانته في كمال فضله).

[كلام أبي محمد الجويني في عقيدة أصحاب الشافعي:]

قال أبو محمد في آخر كتاب صنَّفه سماه: «عقيدة أصحاب الإمام المطلبي الشافعي وكافة أهل السُنّة والجماعة»[٢] وقد نقل هذا عنه أبو القاسم ابن عساكر في كتابه الذي سماه «تبيين كذب المفتري[٣]».

(قال أبو محمد: ونعتقد أن المصيب من المجتهدين في الأصول والفروع واحد، ويجب التعيين في الأصول، فأما في الفروع فربما يتأتى التعيين وربما لا يتأتى، ومذهب الشيخ أبي الحسن تصويب المجتهدين في الفروع، وليس ذلك مذهب الشافعي، وأبو الحسن أحد أصحاب الشافعي، فإذا خالفه في شيء أعْرَضْنا عنه فيه، ومن هذا القبيل قوله: إنه لا صيغة للألفاظ، أي الكلام، وتقل وتعز/ مخالفته أصول الشافعي ونصوصه، وربما نسب المبتدعون إليه ما هو بريء منه، كما نسبوا إليه أنه يقول: ليس في المصحف قرآن، ولا في القبر نبي، وكذلك الاستثناء في الإيمان ونفي القدرة على الخلق في الأزل، وتكفير العوام، وإيجاب علم الدليل عليهم، قال: وقد تصفحت ما تصفحت من كتبه، فوجدتها[٤] كلها خلاف ما نسب إليه).

٢/ ١٠٩

---

(١) تبيين: يعني عبدالواحد بن عبدالكريم القشيري.

(٢) من الكتب المفقودة. (٣) (ص ١١٥).

(٤) تبيين: من كتبه وتأملت نصوصه في هذهِ المسائل فوجدتها.

قلت: هذه المسائل فيها كلام ليس هذا موضعه، ولكن المقصود هنا: أنه جعل من القبيل الذي خالف فيه الشافعي وأعرض عنه فيه أصحابه: مسألة صيغ الألفاظ، وهذه هي مسألة الكلام، وقوله فيها هو قول ابن كُلاَّب (**إن كلام الله معنى واحد قائم بنفس الله تعالى: إن عبر عنه بالعربية كان قرآنا، وإن عُبِّر عنه بالعبرية كان توراة، وإن عُبِّر عنه بالسريانية كان إنجيلا، وإن القرآن العربي لم يتكلم الله به، وليس هو كلام الله، وإنما خلقه في بعض الأجسام**).

وجمهور الناس من أهل السنة وأهل البدعة يقولون: إن فساد هذا القول معلوم بالاضطرار، وإن معاني القرآن ليست هي معاني التوراة، وليست معاني التوراة المعرّبة هي القرآن، ولا القرآن إذا ترجم بالعبرية هو التوراة، ولا حقيقة الأمر هي حقيقة الخبر./ ٢/ ١١٠

وإنما اضطر ابن كُلاَّب والأشعري ونحوهما إلى هذا الأصل: أنهم لما اعتقدوا أن الله لا يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته، لا فعلٌ ولا تكلمٌ ولا غير ذلك، وقد تبين لهم فساد قول من يقول: «القرآن مخلوق» ولا يجعل لله تعالى كلاماً قائماً بنفسه، بل يجعل كلامه ما خلقه في غيره، وعرفوا أن الكلام لا يكون مفعولا منفصلا عن المتكلم، ولا يتصف الموصوف بما هو منفصل عنه، بل إذا خلق الله شيئاً من الصفات والأفعال بمحلٍّ كان ذلك صفة لذلك المحل، لا لله، فإذا خلق في محلٍّ الحركة كان ذلك المحل هو المتحرك بها، وكذلك إذا خلق فيه حياة كان ذلك المحل هو الحيّ بها، وكذلك إذا خلق علما أو قدرة كان ذلك المحل هو العالم القادر بها، فإذا خلق كلاما في غيره كان ذلك المحل هو المتكلم به.

وهذا التقرير مما اتفق عليه القائلون بأن القرآن غير مخلوق من جميع الطوائف مثل أهل الحديث والسنة، ومثل الكرَّامية والكُلاَّبية وغيرهم.

ولازم هذا أن من قال: «إن القرآن العربي مخلوق» أن لا يكون القرآن العربي كلام الله، بل يكون كلاما للمحل الذي خلق فيه، ومن/ قال «إن لفظ الكلام يقع بالاشتراك على هذا وهذا» تبطل حجته على المعتزلة؛ فإن أصل الحجة أنه إذا خلق كلاما في محل كان الكلام صفة لذلك المحل، فإذا كان القرآن العربي كلاما مخلوقا في محل، كان ذلك المحل هو المتكلم به، ولم يكن كلام الله، ولهذا قال من قال: «لا يسمى كلاما إلا مجازا» فرارا من أن يثبتوا كلاما حقيقيا قائما بغير المتكلم به، فلما عظم شناعة الناس على هذا القول، وكان تسمية هذا كلاما حقيقة معلوما بالاضطرار من اللغة، أراد من ينصرهم أن يجعل لفظ الكلام مشتركا؛ فأفسد الأصل الذي بنوا عليه قولهم.

٢/١١١

وبإنكار هذا الأصل استطال عليهم مَنْ يقول بخلق القرآن من المعتزلة والشيعة والخوارج ونحوهم، فإن هؤلاء لما ناظرهم مَنْ سلك طريقة ابن كُلاَّب- ومضمونها: أن الله لا يقدر على الكلام ولا يتكلم بما شاء ولا هو متكلم باختياره ومشيئته- طمع فيهم أولئك؛ لأن جمهور الخلق يعلمون أن المتكلم يتكلم بمشيئته واختياره، وهو قادر على الكلام، هو يتكلم بما يشاء.

ولكن منشأ اضطراب الفريقين اشتراكهما في أنه لا يقوم به ما يكون/ بإرادته وقدرته؛ فلزم هؤلاء- إذا جعلوه يتكلم بإرادته وقدرته واختياره- أن يكون كلامه مخلوقا منفصلا عنه، ولزم هؤلاء- إذا جعلوه غير مخلوق- أن لا يكون قادراً على الكلام، ولا يتكلم بمشيئته وقدرته، ولا يتكلم بما يشاء.

٢/١١٢

والمقصود هنا أن عبدالله بني سعيد بن كُلاَّب وأتباعه وافقوا سلف الأمة وسائر العقلاء على أن كلام المتكلم لا بد أن يقوم به، فما لا يكون إلا بائنا عنه لا يكون كلامه،

كما قال الأئمة: كلام الله من الله ليس ببائن منه، وقالوا: إن القرآن كلام الله غير مخلوق، منه بدأ، وإليه يعود، فقالوا: «منه بدأ» رداً على الجهمية الذين يقولون: بدأ من غيره، ومقصودهم أنه هو المتكلم به، كما قال تعالى: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ۝١﴾ [الزمر:١] وقال تعالى: ﴿وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّى﴾ [السجدة:١٣] وأمثال ذلك.

ثم إنهم- مع موافقتهم للسلف والأئمة والجمهور على هذا- اعتقدوا هذا الأصل، وهو أنه لا يقوم به ما يكون مقدور له متعلقا بمشيئته، بناء على هذا الأصل الذي وافقوا فيه المعتزلة، فاحتاجوا حينئذ أن يثبتوا ما لا يكون مقدورا مرادا، قالوا: والحروف المنظومة والأصوات لا تكون إلا مقدورة مراده: فأثبتوا معنى واحدا، لم يمكنهم إثبات معانٍ متعددة، خوفا من إثبات ما لا نهاية له، فاحتاجوا/ أن يقولوا: ١١٣/٢ «معنى واحدا» فقالوا القول الذي لزمته تلك اللوازم التي عظم فيها نكير جمهور المسلمين، بل جمهور العقلاء عليهم.

وأنكر الناس عليهم أموراً: إثبات معنى واحد، هو الأمر والخبر، وجَعْل القرآن العربي ليس من كلام الله الذي تكلم به، وأن الكلام المنزل ليس هو كلام الله، وأن التوراة والإنجيل والقرآن إنما تختلف عباراتها، فإذا عُبِّر عن التوراة بالعربية كان هو القرآن، وأن الله لا يقدر أن يتكلم، ولا يتكلم بمشيئته واختياره، وتكليمه لمن كلَّمه من خلقه، كموسى وآدم، ليس إلا خَلْق إدراك ذلك المعنى لهم، فالتكليم هو خلق الإدراك فقط.

ثم منهم من يقول: السمع يتعلق بذلك المعنى وبكل موجود، فكل موجود يمكن أن يُرَى ويُسْمَع، كما يقوله أبو الحسن.

ومنهم من يقول: بل كلام الله لا يسمع بحال، لا منه ولا من غيره؛ إذ هو معنى، والمعنى يُفهم ولا يسمع، كما يقوله أبو بكر ونحوه.

ومنهم من يقول: إنه يسمع ذلك المعنى من القارئ مع صوته المسموع منه كما يقول ذلك طائفة أخرى.

٢/١١٤ وجمهور العقلاء يقولون: إن هذه الأقوال معلومة الفساد/ بالضرورة، وإنما ألجأ إليها القائلين بها ما تقدم من الأصول التي استلزمت هذه المحاذير، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم.

وكذلك من قال: «لا يتكلم إلا بأصوات قديمة أزلية ليست متعاقبة، وهو لا يقدر على التكلم بها، ولا له في ذلك مشيئة ولا فعل» من أهل الحديث والفقهاء والكلام المنتسبين إلى السنة، فجمهور العقلاء يقولون: إن قول هؤلاء أيضاً معلوم الفساد بالضرورة، وإنما ألجأهم إلى ذلك اعتقادُهم أن الكلام لا يتعلق بمشيئة المتكلم وقدرته، مع علمهم بأن الكلام يتضمن حروفا منظومة وصوتاً مسموعا من المتكلم.

وأما من قال: «إن الصوت المسموع من القارئ قديم» أو: «يسمع منه صوت قديم ومحدث» فهذا أظهر فساداً من أن يحتاج إلى الكلام عليه.

وكلام السلف والأئمة والعلماء في هذا الأصل كثير منتشر، ليس هذا موضع استقصائه.

وأما دلالة الكتاب والسنة على هذا الأصل فأكثر من أن تحصر، وقد ذكر منها الإمام أحمد وغيره من العلماء في الرد على الجهمية ما جمعوه، كما ذكر منها الخَلاّل في «كتاب السنة»، قال: «أخبرنا المروَّذي قال: هذا ما جمعه واحتج به أبو عبدالله على الجهمية من القرآن، وكتبه بخطه، وكتبته من كتابه؛ فذكر المروَّذي آيات كثيرة، دون ما ذكر الخضر

٢/١١٥ ابن أحمد عن عبدالله بن أحمد، وقال فيه: سمعت/ أبا عبدالله يقول: في القرآن عليهم من الحجج في غير موضع -يعني الجهمية-.

قال الخلال: وأنبأنا الخضر بن أحمد المثنى الكندي[1] سمعت عبدالله بن أحمد بن حنبل قال: وجدت هذا الكتاب بخط أبي، فيما احتج به على الجهمية، وقد ألف الآيات إلى الآيات في السور، فذكر آياتٍ كثيرةً تدل على هذا الأصل، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿١٨٦﴾﴾ [البقرة:١٨٦] وقوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿١١٧﴾﴾ [البقرة:١١٧] وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [البقرة:١٧٤] وقوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ [المجادلة:١] وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾ [آل عمران:١٨١] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾ إلى قوله تعالى- ﴿كَذَلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٤٧﴾﴾ [آل عمران:٤٥ -٤٧] وقوله تعالى ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ / فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾﴾ [آل عمران:٥٩] وقوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ ١١٦/٢ [آل عمران:٧٧] وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ﴾ [الأنعام:٧٣] ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾﴾ [النساء:١٦٤] وقوله: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ [الأعراف:١٤٣] ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿١٩﴾﴾ [يونس:١٩] ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ ﴿١١٠﴾﴾ [هود:١١٠] ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَقُضِيَ

---

(١) طعن بعض أهل البدع في كتاب «الرد على الجهمية» بسبب جهالة (الخضر بن أحمد المثنى الكندي) وقد ردّ عليهم ابن القيّم في كتابه «اجتماع الجيوش الإسلامية» (٢٠٩).

بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى:٢١]، ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١١٩﴾﴾ [هود:١١٩]، ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ ﴿٣﴾﴾ [يوسف:٣]، وقوله: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي﴾ [الكهف:١٠٩] وقال تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ يَٰمُوسَىٰٓ ﴿١١﴾ إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى ﴿١٢﴾ وَأَنَا ٱخْتَرْتُكَ فَٱسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰٓ ﴿١٣﴾ إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِيٓ ﴿١٤﴾﴾ [طه:١١-١٤] إلى/ قوله:- ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴿٤٦﴾﴾ [طه:٤٦]، ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ﴿٣٩﴾﴾ [طه:٣٩]، ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى ﴿١٢٩﴾﴾ [طه:١٢٩] ﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥٓ أَنِّي مَسَّنِيَ ٱلضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ ﴿٨٣﴾ فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ فَكَشَفْنَا مَا بِهِۦ مِن ضُرٍّ وَءَاتَيْنَٰهُ أَهْلَهُۥ وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ﴾ [الأنبياء:٨٣-٨٤] وقوله ﴿وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبْحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٨٧﴾ فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ وَنَجَّيْنَٰهُ مِنَ ٱلْغَمِّ وَكَذَٰلِكَ نُـۨجِي ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٨٨﴾﴾ [الأنبياء:٨٧-٨٨]، وقوله ﴿وَزَكَرِيَّآ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْوَٰرِثِينَ ﴿٨٩﴾ فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ وَوَهَبْنَا لَهُۥ يَحْيَىٰ وَأَصْلَحْنَا لَهُۥ زَوْجَهُۥٓ﴾ [الأنبياء:٨٩-٩٠] وقوله ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱلرَّحْمَٰنُ فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا ﴿٥٩﴾﴾ [الفرقان:٥٩]، وقوله: ﴿فَلَمَّا جَآءَهَا نُودِيَ أَنۢ بُورِكَ مَن فِي ٱلنَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [النمل:٨]، وقوله: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ مِن شَٰطِيِٕ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِي ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٠﴾﴾ [القصص:٣٠] وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس:٨٨]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٧١﴾ إِنَّهُمْ لَهُمُ ٱلْمَنصُورُونَ ﴿١٧٢﴾ وَإِنَّ جُندَنَا لَهُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ﴿١٧٣﴾﴾ / [الصافات:١٧١-١٧٣]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [الزمر:٦٧] وقوله

٢/١١٧ ٢/١١٨

تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُحْيِۦ وَيُمِيتُ ۖ فَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٦٨﴾﴾ [غافر:٦٨]، ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ ۚ﴾ [غافر:٦٠] ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى لَّقُضِىَ بَيْنَهُمْ ۚ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُورِثُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِنۢ بَعْدِهِمْ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ ﴿١٤﴾﴾ [الشورى:١٤]، ﴿۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ﴾ [الشورى:٥١]، وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾ [الزخرف:٥٥] وقوله: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ ۚ﴾ [المجادلة:١].

قلت: وفي القرآن مواضع كثيرة تدل على هذا الأصل، كقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾﴾ [البقرة:٢٩]، وقوله: ﴿۞ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا ۚ ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩﴾﴾ إلى قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾﴾ [فصلت:٩-١١]، وقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة:٢١٠] وقوله: ﴿هَلْ / يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ ۗ﴾ [الأنعام:١٥٨]، وقوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر:٢٢]، وقوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۖ﴾ [التوبة:١٠٥]، وقوله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴿١٤﴾﴾ [يونس:١٤]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف:٥٤]، في غير موضع في القرآن وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل:٤٠]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا﴾ [الاسراء:١٦]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوْمٍ سُوٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥ ۚ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ ﴿١١﴾﴾ [الرعد:١١]، وقوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى

٢/١١٩

شَأْنٍ ﴿٢٩﴾﴾ [الرحمن:٢٩]، وقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَآ أَجَبْتُمُ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٦٥﴾﴾ [القصص:٦٥]، وقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَآءِىَ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [القصص:٦٢]، ﴿وَإِذْ نَادَىٰ رَبُّكَ مُوسَىٰٓ أَنِ ٱئْتِ ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٠﴾﴾ [الشعراء:١٠]، ﴿وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ ۖ وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ﴾ [الأعراف:٢٢]، ٢/ ١٢٠ وقوله/ تعالى: ﴿قَالَ كَلَّا ۖ فَٱذْهَبَا بِـَٔايَٰتِنَآ ۖ إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ ﴿١٥﴾﴾ [الشعراء:١٥]، وقوله: ﴿سَلَٰمٌ قَوْلًا مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ ﴿٥٨﴾﴾ [يس:٥٨]، وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ﴾ [الزمر:٢٣]، وقوله: ﴿فَبِأَىِّ حَدِيثٍۭ بَعْدَ ٱللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾﴾ [الجاثية:٦]، وقوله: ﴿فَبِأَىِّ حَدِيثٍۭ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [المرسلات:٥٠]، وقوله: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا ﴿٨٧﴾﴾ [النساء:٨٧].

وأمثال ذلك كثير في كتاب الله تعالى، بل يدخل في ذلك عامة ما أخبر الله به من أفعاله، لا سيما المرتبة، كقوله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ ﴿٥﴾﴾ [الضحى:٥]، وقوله: ﴿فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْيُسْرَىٰ ﴿٧﴾﴾ [الليل:٧]، وقوله: ﴿فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْعُسْرَىٰ ﴿١٠﴾﴾ [الليل:١٠]، وقوله: ﴿إِنَّ إِلَيْنَآ إِيَابَهُمْ ﴿٢٥﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم ﴿٢٦﴾﴾ [الغاشية:٢٥، ٢٦]، وقوله: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾﴾ [القيامة:١٧-١٩]، وقوله: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴿٨﴾﴾ [الانشقاق:٨]، وقوله: ﴿أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ﴿٢٥﴾ ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا ﴿٢٦﴾﴾ [عبس:٢٥، ٢٦]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ﴾ [الروم:٢٧]، وقوله: ﴿أَلَمْ نُهْلِكِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٦﴾ ثُمَّ نُتْبِعُهُمُ ٱلْـَٔاخِرِينَ ﴿١٧﴾﴾ [المرسلات:١٦، ١٧]، ونحو ذلك. / ٢/ ١٢١

لكن الاستدلال بمثل هذا مبني على أن الفعل ليس هو المفعول، والخلق ليس هو المخلوق، وهو قول جمهور الناس على اختلاف أصنافهم، وقد قرر هذا في غير هذا الموضع.

ثم هؤلاء على قولين: منهم من يقول: إن الفعل قديم لازم للذات لا يتعلق بمشيئته وقدرته، ومنهم من يقول: يتعلق بمشيئته وقدرته، وإن قيل أن نوعه قديم، فهؤلاء يحتجون بما هو الظاهر المفهوم من النصوص.

وإذا تأول من ينازعهم أن التجدد إنما هو المفعول المخلوق فقط من غير تجدد فعل، كان هذا بمنزلة من يتأول نصوص الإرادة والحب والبغض والرضا والسخط، على أن التجدد ليس أيضاً إلا المخلوقات التي تُراد وتحبُّ وتُرْضَى وتُسْخَطَ، وكذلك نصوص القول والكلام والحديث، ونحو ذلك: على أن المتجدد ليس إلا إدراك الخلق لذلك، وتأويل الإتيان والمجيء على أن المتجدد ليس إلا مخلوقاً من المخلوقات.

فهذه التأويلات كلها من نمط واحد، ولا نزاع بين الناس أنها خلاف المفهوم الظاهر الذي دل عليه القرآن والحديث. / ٢/ ١٢٢

ثم ملاحدة الباطنية يقولون: إن الرسل أرادوا إفهام الناس ما يتخيلونه، وإن لم يكن مطابقا للخارج، ويجعلون ذلك بمنزلة ما يراه النائم، فتفسير القرآن عندهم يشبه تعبير الرؤيا التي لا يفهم تعبيرها من ظاهرها، كرؤيا يوسف والملك، بخلاف الرؤيا التي يكون ظاهرها مطابقا لباطنها.

وأما المسلمون من أهل الكلام النفاة فهم وإن كانوا يكفّرون من يقول بهذا، فإما أن يتأولوا تأويلات يُعلم بالضرورة أن الرسول لم يُرِدْهَا، وإما أن يقولوا: ما ندري ما أراد، فهم إما في جهل بسيط أو مركب، وَمَدَار هؤلاء كلهم على أن العقل عَارَضَ ما دلت عليه النصوص.

وقد بيّن أهلُ الإثبات أن العقل مطابق موافق لما أخبرت به النصوص، ودلت عليه، لا معارض له، لكن المقصود هنا أن نبيّن أن القرآن والسُنّة فيهما من الدلالة على هذا

الأصل ما لا يكاد يحصر، فمن له فهم في كتاب الله يستدل بما ذُكر من النصوص على ما تُرك، ومن عرف حقيقة قول النُّفاة علم أن القرآن مناقض لذلك مناقضةً لا حيلة لهم فيها، وأن القرآن يثبت ما يقدر الله عليه ويشاءه من أفعاله التي ليست هي نفس المخلوقات وغير أفعاله. ولولا ما وقع في كلام الناس من الالتباس والإجمال لما كان يُحتاج أن يُقال: الأفعال التي ليست هي/ نفس المخلوقات، فإن المعقول عند جميع الناس أن الفعل المتعدي إلى مفعول ليس هو نفس المفعول، ولكن النفاة عندهم أن المخلوقات هي نفس فعل الله، ليس له فعل عندهم إلا نفس المخلوقات؛ فلهذا احتِيج إلى البيان.

٢/١٢٣

ومما يدل على هذا الأصل ما عُلِّق بشرط، كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق:٢-٣] وقوله: ﴿إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران:٣١] وقوله: ﴿إِن تَتَّقُوا۟ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال:٢٩] وقوله: ﴿لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا ۝﴾ [الطلاق:١] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَا۟يْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف:٢٣-٢٤] وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُوا۟ مَآ أَسْخَطَ ٱللَّهَ﴾ [محمد:٢٨].

وفي الجملة هذا في كتاب الله أكثر من أن يحصر.

[دلالة السُنّة على أفعال الله تعالى:]

وكذلك في الأحاديث المستفيضة الصحيحة المتَلَقَّاة بالقبول، كقوله ﷺ فيما يروى عن ربه «ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه» وقوله: «أتدرون ماذا قال ربكم/ الليلة؟»[1] وقوله في حديث الشفاعة: «إن ربي قد غضب اليوم غَضَبًا لم يغضب

٢/١٢٤

(١) رواه البخاري (٨١٠)، ومسلم (٧١).

قبله مثله، ولن يغضب بعدهُ مثله»[١]. وقوله: «إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السماوات كجرّ السلسلة على الصَّفا»[٢] وقوله: «إن الله يُحدِث من أمره ما شاء وإن مما أحدث: أن لا تكلموا في الصلاة»[٣] وقوله في حديث التجلِّي: «فيقولون: هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا جاء ربنا عرفناه، فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون»[٤]. وقوله: «للهُ أشد فرحاً بتوبة عبده من رجل أضل راحلته بأرض دَوِّيَّة مَهلَكَةٍ عليها طعامه وشرابه، فطلبها فلم يجدها، فنام تحت/ شجرة ينتظر الموت، فلما استيقظ إذا هو بدابته عليها طعامه وشرابه، فالله أشد فرحا بتوبة عبده من هذا براحلته» وهذا حديث مستفيض عن النبي ﷺ وسلم في الصحيحين من غير وجه، من حديث ابن مسعود وأبي هريرة وأنس وغيرهم[٥]. ٢/ ١٢٥

وقوله: «يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما صاحبه، كلاهما يدخل الجنة»[٦]. وفي حديث آخرِ مَنْ يدخل الجنة «قال: فيضحك الله منه» وقوله «ما منكم من أحد إلا

---

(١) رواه البخاري (٤٤٣٥)، ومسلم (١٩٤). (٢) مرّ تخريجه.

(٣) رواه البخاري معلقاً (٦/ ٢٧٣٥)، ووصله أبو داود (٩٢٤)، والنسائي (٣/ ١٦)، والشافي في «مسنده» (ص١٨٣)، وابن أبي شيبة (٤٨٠٣)، والطيالسي (٢٤٥)، والحميدي (٩٤)، والإمام أحمد في المسند (١/ ٤٣٥، ٤٦٣)، والطبراني في «الكبير» (١٠١٢٠) (١٠١٢٢) (١٠١٣٠)، وفي «الصغير» (٥٢٧)، وابن حبان (٧٠٨٣) والحديث صحيح.

(٤) مرّ تخريجه.

(٥) رواه البخاري (٥٩٤٩) (٥٩٥٠)، ومسلم (٢٧٤٧)، عن أنس.

ورواه مسلم (٢٦٧٥) عن أبي هريرة.

ورواه مسلم (٢٧٤٤) عن ابن مسعود.

ورواه مسلم (٢٧٤٥) عن النعمان بن بشير.

ورواه مسلم (٢٧٤٦) عن البراء بن عازب.

(٦) رواه البخاري (٢٦٧١)، ومسلم (١٨٩٠).

سيكلمه ربه ليس بينه وبينه حاجب ولا ترجمان»[١]. وفي حديث «قَسمتُ الصلاة بيني وبين/ عبدي نصفين، فإذا قال العبد: الحمد لله رب العالمين، قال الله: حمدني عبدي، فإذا قال: الرحمن الرحيم قال: أثنى علي عبدي فإذا قال: مالك يوم الدين، قال: مجدني عبدي»[٢]، وقوله ﷺ «يقول الله تعالى: مَنْ تقرَّب إليَّ شبراً تقربت إليه ذراعا، ومن تقرب إلي ذراعا تقربت إليه باعاً»[٣] وقوله ﷺ «ينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا شَطْرَ الليل، أو ثلث الليل الآخر، فيقول: مَنْ يدعوني فأستجب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟»[٤].

١٢٦/٢

وقوله ﷺ في حديث الأنصاري الذي أضاف رجلا وآثره على نفسه وأهله، فلما أصبح الرجل غدا على رسول الله ﷺ فقال «لقد ضحك الله الليلة، أو عجب من فعالكما»[٥]/ وأنزل الله تبارك وتعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ [الحشر:٩] وهذه الأحاديث كلها في الصحيحين.

١٢٧/٢

وفي السنن من حديث علي عن النبي ﷺ حديث الركوب على الدابة، قال: فقلت «يا رسول الله من أي شيء تضحك؟ قال: ربك يضحك إلى عبده إذا قال: رب اغفر لي ذنوبي، إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت، قال: علم عبدي أنه لا يغفر الذنوب غيري»[٦] وفي

---

(١) رواه البخاري (٧٠٠٥)، ومسلم (١٠١٦).

(٢) رواه مسلم (٣٩٥).

(٣) رواه البخاري (٦٩٧٠، ٧٠٩٨، ٧٠٩٩)، ومسلم (٢٦٧٥).

(٤) رواه البخاري (١٠٩٤، ٥٩٦٢، ٧٠٥٦)، ومسلم (٧٥٨).

(٥) رواه البخاري (٣٥٨٧)، وفي «الأدب المفرد» (٧٤٠).

(٦) رواه الترمذي (٣٤٤٦)، والنسائي في «الكبرى» (٨٧٩٩، ٨٨٠٠)، وأبو داود (٢٦٠٢)، والإمام أحمد (١/ ٩٧)، وعبد بن حميد (٨٩)، وابن حبان (٢٦٩٨)، والحديث صحيح.

لفظ: «إن ربك ليعجب من عبده إذا قال: رب اغفر لي ذنوبي، يعلم أنه لا يغفر الذنوب غيري» وفي حديث أبي رزين عنه ﷺ قال: «ضحك ربنا من قنوط عباده وقرب غِيَرِه ينظر إليكم أزِلين قنطين، فيظل يضحك، يعلم أن فرجكم قريب، فقال له أبو رزين: أو يضحك الرب؟ قال نعم، فقال لن نعدم من رب يضحك خيراً»[1].

وفي الصحيحين وغيرهما -في حديث التجلي الطويل المشهور الذي/ رُوِيَ عن النبي ﷺ من وجوه متعددة- فهو في الصحيحين من حديث أبي هريرة[2] وأبي سعيد[3]، وفي مسلم من حديث جابر[4]، ورواه أحمد من حديث ابن مسعود وغيره، قال في حديث أبي هريرة «قال: أو لستَ قد أعْطَيْتَ العهود والمواثيق: أن لا تسأل غير الذي أعطيت؟ فيقول: يا رب لا تجعلني أشقى خلقك! فيضحك الله تبارك وتعالى منه، ثم يأذن له في دخول الجنة». ١٢٨/٢

وفي صحيح مسلم عن ابن مسعود عن النبي ﷺ قال: «فيقول الله: يا ابن آدم: أترضى أن أعطيك الدنيا ومثلها معها؟ فيقول: أيْ ربِّ أتستهزئ بي، وأنت رب العالمين؟ وضحك رسول الله ﷺ، فقال: ألا تسألوني: مم ضحكت؟ فقالوا: مم ضحكت يا رسول الله؟ فقال: من ضحك رب العالمين،/ حين قال: أتستهزئ بي وأنت رب العالمين؟ فيقول: إني لا أستهزئ بك، ولكني على ما أشاء قادر»[5]. ١٢٩/٢

---

(١) رواه ابن ماجة (١٨١)، والإمام أحمد (٤/ ١١، ١٢)، والطيالسي (١٠٩٢)، والطبراني في «الكبير» (٤٦٩) (١٩/ ٢٠٧)، والدارقطني في «الصفات» (٣٠) والحديث حسن.

(٢) مرّ تخريجه.

(٣) رواه مسلم (١٨٣).

(٤) رواه مسلم (١٩١).

(٥) رواه مسلم (١٨٧).

وفي الصحيحين عن النبي ﷺ قال «يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر، كلاهما يدخل الجنة، قالوا: كيف يا رسول الله؟ قال: يقتل هذا فيلج الجنة، ثم يتوب الله على الآخر فيهديه إلى الإسلام ثم يجاهد في سبيل الله فيستشهد»(١).

وفي الصحيح أيضاً عنه ﷺ قال «عجب الله من قوم يقادون إلى الجنة في السلاسل»(٢).

وفي حديث معروف: «لا يتوضأ أحدكم فيحسن وضوءه ويسبغه، ثم يأتي المسجد لا يريد إلا الصلاه فيه إلا تبشبش الله به كما يتبشبش أهل الغائب بطلعته»(٣).

وفي الصحيح عنه ﷺ أيضاً أنه قال: «الدنيا حلوة خضرة، وإن الله مستخلفكم فيها، فناظر كيف تعملون -وفي لفظ: / مستخلفكم فيها لينظر كيف تعملون- فاتقوا الدنيا، واتقوا النساء»(٤). ٢/ ١٣٠

وفي الصحيح أيضاً عنه ﷺ أنه قال «إن الله لا ينظر صُوَركم وأموالكم، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم»(٥).

وفي الصحيحين عن أبي واقد اللَّيْثي أن رسول الله ﷺ «كان قاعدا في أصحابه إذ جاء ثلاثة نفر، فأما رجل فوجد فرجة في الحلقة فجلس، وأما رجل فجلس، يعني خلفهم، وأما رجل فانطلق، فقال النبي ﷺ: ألا أخبركم عن هؤلاء النفر؟ أما الرجل الذي جلس في الحلقة فرجل أَوى إلى الله فآواه الله، وأما الرجل الذي جلس خلف الحلقة فاسْتحْيا فاستحيا الله منه، وأما الرجل الذي انطلق فأعرض فأعرض الله عنه»(٦).

---

(١) مرّ تخريجه.

(٢) رواه البخاري (٢٨٤٨).

(٣) رواه ابن ماجه (٨٠٠)، والإمام أحمد (٢/ ٣٠٧، ٣٢٨، ٤٥٣)، والطيالسي (٢٣٣٤)، والبغوي في «الجعديات» (٣٥٩، ١٤٩١، ١٥٠٣)، والحارث في «مسنده» (١٢٨-زوائد)، وابن خزيمة (٣٥٩، ١٤٩١، ١٥٠٣)، وابن حبان (١٦٠٧، ٢٢٧٨)، والحاكم (١/ ٣٣٢) في صحاحهم والدارمي في «الرد على المريسي» (٢/ ٨٨٧)، وابن بطة في «الإبانة» (٢٦٥) والحديث صحيح.

(٤) رواه مسلم (٢٧٤٢).

(٥) رواه مسلم (٢٥٦٤).

(٦) رواه البخاري (٦٦)، ومسلم (٢١٧٦).

وعن سلمان الفارسي موقوفاً ومرفوعاً قال: «إن الله يَسْتَحيى أن/ يبسط العبدُ يديه ١٣١/٢ إليه يسأله فيهما خيراً فيردهما صِفْراً خائبتين»[1].

وفي الصحيح عنه، فيما يروي عن ربه تبارك وتعالى «لا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، فبي يسمع، وبي يبصر، وبي يبطش، وبي يمشي، ولئن سألني لأعطِينَّه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددى عن قبض نفس عبدي المؤمن، يكره الموت وأكره مساءته ولا بد له منه»[2].

وفي الحديث الصحيح عن عُبادة بن الصامت عن النبي ﷺ قال: «من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه، فقالت عائشة: إنا لنكره الموت؟ قال: ليس ذاك، ولكن المؤمن إذا حضره الموت يُبَشَّر برضوان الله وكرامته، وإذا بشر

---

(١) رواه الترمذي (٣٥٥٦)، وأبو داود (١٤٨٨)، وابن ماجة (٣٨٦٥)، وابن حبان (٨٧٦)، والمحاملي (٤٣٣)، والطبراني في «الكبير» (٦١٤٨)، وابن عدي في الكامل (٢/ ١٣٨)، ومن طريقه البيهقي في «سننه الكبرى» (٢/ ١٣٨)، والخطيب في «تاريخه» (٣/ ٢٣٥-٢٣٦) (٨/ ٣١٧)، من حديث سلمان مرفوعاً وهذا سند جيد.

ورواه عبدالرزاق (٣٢٥٠)، وأبو نعيم في «الحلية» (٣/ ٢٦٣، ٨/ ١٣١).

ورواه الطبراني في «الأوسط» (٤٥٩١)، وكذا رواه ابن عدي في «الكامل» (٧/ ١٥٦).

ورواه في «الكبير» (١٣٥٥٧)، وابن عدي في «الكامل» (٢/ ١٧٣) عن ابن عمر مرفوعاً.

ورواه هنّاد في «الزهد» (١٣٦١)، والبرجلاني في «الكرم والجود» (٣٢) عن سلمان موقوفاً والحديث صحيح إن شاء الله.

(٢) رواه البخاري (٦١٣٧).

٢/١٣٢ بذلك أحب لقاء الله وأحب الله لقاءه، وإن الكافر إذا حضره/ الموت بُبشِّر بعذاب الله وسَخَطه، فكره لقاء الله، وكره الله لقاءه»(١).

وفي الصحيحين عن البَرَاء بن عازب عن النبي ﷺ قال: «الأنصار لا يحبهم إلا مؤمن، ولا يبغضهم إلا منافق، من أحبهم أحبه الله، ومن أبغضهم أبغضه الله»(٢).

وفي الصحيحين عن أبي سعيد عن النبي ﷺ قال: «إن الله تبارك وتعالى يقول لأهل الجنة: يا أهل الجنة، فيقولون: لبَّيْكَ وسَعْدَيْك، فيقول: هل رضيتم؟ فيقولون: وما لنا لا نرضى؟ وقد أعطيتنا ما لم تُعْطِ أحدا من خلقك، فيقول عز وجل: أنا أعطيكم أفضل

٢/١٣٣ من ذلك، قالوا: يا رب وأي شيء أفضل من ذلك؟ قال: / أُحِلُّ عليكم رضواني، فلا أسخط عليكم بعده أبداً»(٣).

وفي الصحيحين عن أنس قال: «أُنزل علينا -ثم كان من المنسوخ-: أبلغوا قومنا أنا قد لقينا ربنا، فرضي عنا وأرضانا»(٤).

وفي حديث عمرو بن مالك الرُّوَاسي قال: «أتيت النبي ﷺ، فقلت: يا رسول الله، ارْضَ عني، قال: فأعرض عني، ثلاثاً، قال: قلت: يا رسول الله، إن الرب ليرضى فيرضى، فارض عني، فرضي عني»(٥).

---

(١) رواه البخاري (٦١٤٢)، ومسلم (٢٦٨٤). (٢) رواه البخاري (٣٥٧٢)، ومسلم (٧٥).

(٣) سيذكر بعد صفحات إن شاء الله. (٤) رواه البخاري (٢٦٥٩)، ومسلم (٦٧١).

(٥) رواه ابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» (١٥٠٨)، وأبو يعلى في «مسنده» (٦٨٤٢)، والبيهقي في «الشعب» (٨٢٩٩) وفي إسناده مَنْ لا يعرف حاله.

وفي الصحيحين عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ «مَنْ حَلَفَ على يمين صَبْر لِيَقْتَطِعَ بها مالَ امريء مسلم، وهو فيها فاجر، لقي الله وهو عليه غضبان»(١)./ ٢/ ١٣٤

وفي الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «اشتدَّ غضبُ الله على قوم فَعَلُوا هذا برسول الله» وهو حينئذ يشير إلى رَبَاعِيَّتِهِ».

وقال: «اشتد غضب الله على رجل يقتله رسول الله في سبيل الله»(٢).

وفي صحيح مسلم عن حذيفة بن أسيد عن النبي ﷺ قال «إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله إليها ملكا فَصَوَّرها، وخَلَق سمعها وبصرهَا وجلدها ولحمها وعظامها، ثم قال: يا ربِّ ذكر أم أنثى؟ فيقضي ربك ما شاء، ويكتب الملك، ثم/ يقول: يا ربِّ أجَلُه فيقضي ربك ما شاء، ويكتب الملك، فيقول: يا رب رزقه؟ فيقضي ربك ما شاء، ويكتب الملك، ثم يُخْرِج الملك الصحيفة في يده، فلا يزيد على ما أمر ولا ينقص»(٣). ٢/ ١٣٥

وفي الصحيح عن عائشة أن النبي ﷺ كان يقول في سجوده «أعوذ برضاك من سخطك، وبمعافاتك من عقوبتك، وأعوذ بك منك، لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك»(٤).

وفي حديث آخر: «أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه وعقابه وشر عباده». وفي الصحيحين عن أنس في حديث الشفاعة عن النبي ﷺ قال «فإذا رأيت ربي وقعت له ساجداً، فَيَدَعُني ما شاء الله أن يَدَعَني، ثم يقول لي: يا محمد، ارْفَع رأسَك، سَلْ تُعْطَه، واشفع تشفع» وذكر مثل هذا ثلاث مرات(٥)./ ٢/ ١٣٦

---

(١) رواه البخاري (٢٢٨٥)، ومسلم (١٢٨).
(٢) رواه البخاري (٣٨٤٥)، ومسلم (١٧٩٣).
(٣) رواه مسلم (٢٦٤٤).
(٤) رواه مسلم (٤٨٦).
(٥) رواه البخاري (٤٤٣٥)، ومسلم (١٩٣).

وفي الصحيحين عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ «يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار، ويجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر، ثم يعرج إليه الذين باتوا فيكم، فيسألهم -وهو أعلم بهم- كيف تركتم عبادي؟ قالوا: تركناهم وهم يصلون، وأتيناهم وهم يصلون»[(١)].

وفي الصحيحين أيضاً عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال «إن لله ملائكة سيَّارة فُضُلاً عن كتاب الناس، سياحين في الأرض، فإذا وجدوا قوماً يذكرون الله تنادَوْا: هَلُمُّوا إلى حاجتكم، قال: فيجيئون حتى يَحُفُّون بهم إلى السماء الدنيا، قال: فيقول الله عز وجل: أي شيء تركتم عبادي/ يصنعون؟ قال: فيقولون: تركناهم يحمدونك ويسبحونك ويمجدونك، قال: فيقول: هل رأوني؟ قال: فيقولون: لا، قال: كيف لو رأوني؟ قال: فيقولون: لو رأوك لكانوا أشد تمجيداً وأشد ذكرا، قال: فيقول: فأي شيء يطلبون؟ قالوا: يطلبون الجنة، قال: فيقول: هل رأوها؟ قال: فيقولون: لا، قال: فيقول: كيف لو رأوها؟ قال: فيقولون: لو رأوها كانوا أشد عليها حرصا وأشد لها طلبا، قال: فيقول :من أي شيء يتعوَّذون؟ قال: فيقولون: يتعوذون من النار، قال: فيقول: وهل رأوها؟ قال: فيقولون: لا، قال: فيقول: فكيف لو رأوها؟ قال: فيقولون: لو رأوها كانوا أشد منها تعوذاً وأشد منها هربا، قال: فيقول: إني أشهدكم أني قد غفرت لهم، قال فيقولون: إن فيهم فلانا الخَطَّاء، لم يردهم، إنما جاء في حاجة، قال: فيقول: هم القوم لا يَشْقَى بهم جليسهم»[(٢)]. ٢/١٣٧

وفي الصحيحين عن النبي ﷺ قال: «إن الله/ إذا أحب عبدا نادى جبريل: إني قد أحببت فلانا فأحبَّه، قال: فيحبه جبريل، ثم ينادي في السماء: إن الله يحب فلانا فأحبوه، فيحبه أهل السماء، ثم يوضع له القبول في الأرض» وقال في البغض مثل ذلك[(٣)]. ٢/١٣٨

---

(١) رواه البخاري (٥٣٠)، ومسلم (٦٣٢). (٢) رواه البخاري (٦٠٤٥)، ومسلم (٢٦٨٩).

(٣) رواه البخاري (٣٠٣٧)، ومسلم (٢٦٣٧).

وفي الصحيحين عنه عن النبي ﷺ قال: «يقول الله تعالى: أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه حين يذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم، وإن اقترب إلي شبراً اقتربت إليه ذراعاً، وإن اقترب إلي ذراعا اقتربت إليه باعاً، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة»[(١)].

وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة وأبي سعيد: أنهما شهدا على رسول الله ﷺ أنه قال: «ما جلس قوم يذكرون الله إلا حَفَّت/ بهم الملائكة، وغشيتهم الرحمة، وذكرهم الله فيمن عنده»[(٢)]. ٢/ ١٣٩

وفي الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي ﷺ «أن رجلا أصاب ذنباً، فقال: رب، إني قد أصبت ذنباً فاغفره لي، فقال ربه: علم عبدي أن له ربًّا يغفر الذنب ويأخذ به، قد غفرت لعبدي، ثم مكث ما شاء الله، ثم أذنب ذنباً آخر، فقال: أي رب، إني قد أذنبت ذنباً فاغفره لي، فقال ربه: علم عبدي أن له رباً يغفر الذنب ويأخذ به، قد غفرت لعبدي، فليعمل ما يشاء»[(٣)].

وفي الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «يقبض الله الأرض ويطوي السماء بيمينه، ثم يقول: أنا الملك، أين ملوك الأرض؟»[(٤)]. / ٢/ ١٤٠

وفي الصحيحين عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «ما منكم أحد إلا سيكلمه ربه، ليس بينه وبينه حاجب ولا ترجمان، فينظر أيمن منه فلا يرى إلا شيئاً قدّمه، وينظر أشأم منه فلا يرى إلا شيئاً قدَّمه، وينظر أمامه فتستقبله النار، فمن استطاع منكم أن يتقي النار ولو بشق تمرة فليفعل، فإن لم يجد فبكلمة طيبة»[(١)].

---

(١) مرّ تخريجه.
(٢) رواه مسلم (٢٦٩٩).
(٣) رواه البخاري (٧٠٦٨)، ومسلم (٢٧٥٨).
(٤) رواه البخاري (٦١٥٤)، ومسلم (٢٧٨٧).

وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة عن النبي ﷺ في حديث الرؤية قال فيه: «فيلقى العبد القول: أي فُلَ، ألم أكرمك، وأسوّدك وأزوّجك، وأسخر لك الخيل والإبل، وأذَرْك تَرْأس وتَربع؟ فيقول: بلى يا رب، قال: فيقول: أفظننت أنك ملاقيَّ؟ فيقول: لا، فيقول: إني أنساك كما نسيتني، ثم يلقى الثاني، فيقول: أي فُل- فذكر مثل ما قال الأول- ويلقى الثالث فيقول: آمنت بك وبكتابك وبرسولك، وصليت وصمت وتصدقت، ويثني بخير ما استطاع، قال: فيقول: فههنا إذن، قال: ثم يقال: ألا نبعث شاهدنا عليك؟ فيفكر في نفسه مَنْ الذي يشهد عليَّ؟ فيختم على فيه، ويقال لفخذه: انطقي، فتنطق فخذه ولحمه وعظامه بعمله ما كان ذلك، ليعذر من نفسه، وذلك المنافق» وذكر الحديث[1]./ ٢/١٤٢

وفي صحيح مسلم عن أنس قال: «كنا مع رسول الله ﷺ، فضحك، قال: هل تدرون مم أضحك؟ قال: قلنا: الله ورسوله أعلم، قال: من مخاطبة العبد ربه، يقول: يا رب ألم تجرني من الظلم؟ قال: يقول: بلى، قال: فيقول: فإني لا أجيز على نفسي إلا شاهدا مني، قال: فيقول: فكفى بنفسك عليك شهيدا، وبالكرام الكاتبين شهودا، قال: فيُختم على فيه، ويقال لأركانه: انطقي، فتنطق بأعماله، قال: ثم يخلّى بينه وبين الكلام، قال: فيقول: بُعداً لكنَّ وسحقاً، فعنكن كنت أناضل»[2].

وفي الصحيحين عن أنس أن النبي ﷺ قال: «يقول الله لأهون أهل النار عذاباً يوم القيامة: لو كان لك ما على الأرض من شيء، أكنت تفتدي به؟ فيقول: نعم، فيقول له: قد أردتُ منك ما هو أهون من هذا وأنت في صُلب آدم: أن لا تشرك بي، فأبيت إلا أن تشرك»[3]./ ٢/١٤١

---

(١) رواه مسلم (٢٩٦٨).

(٢) رواه مسلم (٢٩٦٩).

(٣) رواه البخاري (٦١٨٩)، ومسلم (٢٨٠٥).

وفي الصحيحين عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: «يدنو أَحَدُكم من ربه، حتى يضع كَنَفه عليه، فيقول: عملتَ كذا وكذا؟ فيقول: نعم يا رب، فيقرره، ثم يقول: قد سترت عليك في الدنيا، وأنا أغفرها لك اليوم، قال: ثم يعطَى كتاب حسناته، وهو قوله: ﴿هَآؤُمُ ٱقۡرَءُواْ كِتَٰبِيَهۡ ١٩﴾ [الحاقة:١٩] وأما الكفار والمنافقون فينادون: هؤلاء الذين كذبوا على ربهم، ألا لعنة الله على الظالمين»[١].

وفي صحيح مسلم وغيره عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: «يقول الله يوم القيامة: يا ابن آدم، مرضَتُ فلم تعدني، فيقول: يا رب كيف أعودك، وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمتَ أن عبدي فلانا مرض فلم تعده؟ أما علمت أنك لو عُدْتَهُ لوجدتني عنده، ويقول: يا ابن آدم، استسقيتك فلم تسقني، فيقول: أي رب، وكيف أسقيك وأنت رب العالمين؟ فيقول تبارك وتعالى: أما علمت أن عبدي فلان استسقاك فلم تسقه؟ أما علمت أنك لو سقيته لوجدت ذلك عندي؟ قال: ويقول: يا ابن آدم، استطعمتُكَ فم تطعمني، فيقول: أي ربِّ وكيف أطعمك، وأنت/ رب العالمين؟ ٢/ ١٤٣ فيقول: أما علمت أن عبدي فلانا استطعمك فلم تطعمه؟ أما إنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي»[٢].

وفي الصحيحين عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إن الله يقول لأهل الجنة: يا أهل الجنة، فيقولون: لبيك ربنا وسعديك والخير في يديك، فيقول: هل رضيتم؟ فيقولون: ربنا وما لنا لا نرضى؟ وقد أعطيتنا ما لم تعط أحداً من خلقك.

---

(١) رواه البخاري (٢٣٠٩)، ومسلم (٢٧٦٨).

(٢) مرّ تخريجه.

فيقول: ألا أعطيكم أفضل من ذلك؟ قال:فيقولون: يا رب، وأي شيء أفضل من ذلك؟ قال: أُحِلُّ عليكم رضواني فلا أسخط عليكم بعده أبداً»[1] وهذا فيه ذكر المخاطبة وذكر الرضوان جميعاً.

وفي الصحيحين عن عبدالله بن مسعود عن النبي ﷺ قال: «آخر أهل الجنة دخولا الجنة وآخر أهل النار خروجا من النار: رجل يخرج حَبْوًا، فيقول له ربه: أدخل الجنة، فيقول: إن الجنة ملأى، فيقول له ذلك ثلاث مرات، كل ذلك يعيد: الجنة ملأى، فيقول: إن لك مثل الدنيا عشر مرات»[2]./ ٢/ ١٤٤

وفي الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم، ولهم عذاب أليم: رجل حلف على يمين على مال امرئ مسلم فاقتطعه، ورجل حلف على يمين بعد العصر: أنه أعْطِيَ بسلعته أكثَرَ مما أعطي، وهو كاذب، ورجل منع فضل ماء، يقول الله اليوم أمنعك من فضلي، كما منعت فضل ما لم تعمل يداك»[3].

وفي صحيح مسلم عن أبي ذر عن النبي ﷺ قال: «ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر إليهم ولا يزكيهم، ولهم عذاب أليم، قال: فقرأها رسول الله ﷺ ثلاث مرات، فقال أبو ذر: خابوا وخسروا، من هم يا رسول الله؟ قال: المسبل إزاره، والمنَّان، والمنفق سلعته بالحلف الكاذب»[4]./ ٢/ ١٤٥

وهذان الحديثان فيهما نفي التكليم والنظر عن بعض الناس، كما نفى القرآن مثل ذلك، وأما نفي التكليم وحده ففي غير حديث.

---

(١) رواه البخاري (٦١٨٣)، ومسلم (٢٨٢٩).

(٢) رواه البخاري (٦٢٠٢)، ومسلم (١٨٦).

(٣) رواه البخاري (٢٢٣٠)، ومسلم (١٠٨). (٤) رواه مسلم (١٠٦).

وهذا الباب في الأحاديث كثير جدا يتعذر استقصاؤه، ولكن نبهنا ببعضه على نوعه، والأحاديث جاءت في هذا الباب كما جاءت الآيات مع زيادة تفسير في الحديث، كما أن أحاديث الأحكام تجيء موافقة لكتاب الله، مع تفسيرها لمُجْمَلِه، ومع ما فيها من الزيادات التي لا تعارض القرآن؛ فإن الله سبحانه وتعالى أَنزل على نبيه الكتاب والحكمة، وأمر أزواج نبيه أن يذكرن ما يتلى في بيوتهن من آيات الله والحكمة، وامتنَّ على المؤمنين بأن بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة، وقال النبي ﷺ: «إلا وإني أوتيت الكتاب ومثله معه». وفي رواية: «ألا إنه مثل القرآن أو أكثر».

فالحكمة التي أنزلها الله عليه مع القرآن، وعَلَّمها لأمته، تتناول ما تكلم به في الدين من غير القرآن من أنواع الخبر والأمر، فخبره موافق/ لخبر الله، وأمره موافق لأمر الله، ١٤٦/٢ فكما أنه يأمر بما في الكتاب أو بما هو تفسير ما في الكتاب، وبما لم يذكر بعينه في الكتاب؛ فهو أيضاً يخبر بما في الكتاب وبما هو تفسير ما في الكتاب، وبما لم يذكر بعينه في الكتاب، فجاءت أخباره في هذا الباب يذكر فيها أفعال الرب: كخلقه ورزقه وعدله وإحسانه وإثابته ومعاقبته، ويذكر فيها أنواع كلامه وتكليمه لملائكته وأنبيائه وغيرهم من عباده، ويذكر فيها ما يذكره من رضاه وسخطه، وحبه وبغضه، وفرحه وضحكه، وغير ذلك من الأمور التي تدخل في هذا الباب.

والناس في هذا الباب ثلاثة أقسام:

الجهمية المحضة من المعتزلة ومن وافقهم، يجعلون هذا كله مخلوقا منفصلا عن الله تعالى.

والكُلاَّبية ومن وافقهم، يثبتون ما يثبتون من ذلك: إما قديما بعينه لازماً لذات الله، وإما مخلوقا منفصلا عنه.

وجمهور أهل الحديث وطوائف من أهل الكلام، يقولون: بل هنا قسم ثالث قائم بذات الله متعلق بمشيئته وقدرته، كما دلت عليه النصوص الكثيرة. / ١٤٧/٢

ثم بعض هؤلاء قد يجعلون نوع ذلك حادثا، كما تقوله الكرامية[1]، وأما أكثر أهل الحديث ومن وافقهم فإنهم لا يجعلون النوع حادثا، بل قديما، ويفرقون بين حدوث النوع وحدوث الفرد مِنْ أفراده، كما يفرق جمهور العقلاء بين دوام النوع ودوام الواحد من أعيانه؛ فإن نعيم أهل الجنة يدوم نوعه ولا يدوم كل واحد واحد من الأعيان الفانية، ومن الأعيان الحادثة مالا يفنى بعد حدوثه، كأرواح الآدميين، فإنها مُبْدعة، كانت بعد أن لم تكن، ومع هذا فهي باقية دائمة.

والفلاسفة تجوِّز مثل ذلك في دوام النوع دون أشخاصه، لكن الدهرية منهم ظنوا أن حركات الأفلاك من هذا الباب، وأنها قديمة النوع، فاعتقدوا قدمها، وليس لهم على ذلك دليل أصلا، وعامة ما يحتجون به إبطال قول من لا يفرِّق بين حدوث النوع وحدوث الشخص، ويقولون: إنه يلزم من حدوث الأعيان حدوث نوعها، ويقولون: إن ذلك كله حدث من غير تجدد أمر حادث.

وهذا القول إذا بطل كان بطلانه أقوى في الحجة على الدهرية في إفساد قولهم، وفي صحة ما جاء به الكتاب والسنة، كما تقدم بيانه، وإن لم يبطل بطل قولهم. / ١٤٨/٢

فالمعقول الصريح موافق للشرع متابع له كيف ما أدير الأمر، وليس في صريح المعقول ما يناقض صحيح المنقول، وهو المطلوب.

---

(١) بعد كلمة (الكرامية) توجد إشارة إلى الهامش في نسخة (هـ) حيث كتب ما يلي: (وابن كرام كان متأخراً بعد محنة الإمام أحمد بن حنبل فكان ابن كرام بعد ابن كلاب بمدة، وكان أكثر أهل القبلة قبل ابن كرام على مخالفة المعتزلة والكلابية، ودفن ابن كرام في حدود سنة ستين ومائتين. (رشاد).

ومن المعلوم: أن أصل الإيمان تصديق الرسول فيما أخبر، وطاعته فيما أمر، وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على أنه لا يجوز أن يكون ثَمَّ دليل لا عقلي ولا غير عقلي يناقض ذلك، وهذا هو المطلوب هنا.

ولكن أقواماً ادعوا معارضة طائفة من أخباره للمعقول.

[أصل خطأ المبتدعة في هذه المسألة:]

وأصل وقوع ذلك في المنتسبين للإسلام والإيمان: أن أقواما من أهل النظر والكلام أرادوا نصرة ما اعتقدوا أنه قوله بما اعتقدوه أنه حجة، ورأوا أن تلك الحجة لها لوازم يجب التزامها، وتلك اللوازم تناقض كثيراً من أخباره.

وهؤلاء غلطوا بالمنقول والمعقول جميعاً، كما اعتقدت المعتزلة وغيرها من الجهمية نُفَاةِ الصفات والأفعال أنه أخبر أن كل ما سوى الذات القديمة المجردة عن الصفات مُحْدَث الشخص والنوع جميعا، وظنوا أن هذا من التوحيد الذي جاء به، واحتجوا على ذلك بما يستلزم حدوث كل ما قامت به صفة وفعل، وجعلوا هذا هو الطريق إلى إثبات وجوده ووحدانيته وتصديق رسله، فقالوا: إن كلامه مخلوق، خَلَقه في غيره، لم يقم به كلام، وأنه لا يُرى في الآخرة، ولا يكون مبايناً للخلق، ولا يقوم به علم ولا قدرة ولا غيرهما من الصفات، ولا/ فعل من الأفعال، لا خَلْقٌ للعالم ولا استواء ولا غير ذلك، ١٤٩/٢ فإنه لو قام به فعل أو صفة لكان موصوفاً محلا للأعراض، ولو قام به فعل يتعلق بمشيئته للزم تعاقب الأفعال ودوام الحوادث، وإذا جوزوا دوام النوع الحادث أو قدمه بطل ما به احتجوا على ما ظنوا أن الرسول ﷺ أخبر به.

وهم مخطئون في المنقول والمعقول.

أما المنقول: فإن الرسول لم يخبر قط بقدم ذات مجردة عن الصفات والأفعال، بل النصوص الإلهية متظاهرة باتصاف الرب بالصفات والأفعال. وهذا معلوم بالضرورة لمن سمع الكتاب والسنة، وهم يسلِّمون أن هذا هو الذي يظهر من النصوص، ولكن أخبر عن الله بأسمائه الحسنى وآياته المثبتة لصفاته وأفعاله، وأنه: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الفرقان:٥٩].

فمن قال: «إن الأفلاك قديمة أزلية» فقوله مناقض لقول الرسول ﷺ بلا ريب، كما أن من قال «إن الرب تعالى لا علم له ولا قدرة ولا كلام ولا فعل» فقوله مناقض لقول الرسول، وليس مع واحد منهما عقل صريح يدل على قوله، بل العقل الصريح مناقض لقوله، كما قد بُيِّن في موضعه من وجوه كثيرة، مثل ما يقال: إن العقل الصريح يعلم أن إثبات عالم بلا علم وقادر بلا قدرة ممتنع، كإثبات/ علم بلا عالم وقدرة بلا قادر، وأعظم امتناعاً من ذلك أن يكون العلم هو العالم، والعلم هو القدرة؛ فهذا قول نفاه الصفات. ٢/ ١٥٠

وأما القائلون بقدم العالم فقولهم يستلزم امتناع حدوث حادث، فإن القديم إما واجب بنفسه أو لازم للواجب بنفسه، ولوازم الواجب لا تكون محدثة ولا مستلزمة لمحدث، فالحوادث ليست من لوازمه، وما لا يكون من لوازمه يتوقف وجوده على حدوث سبب حادث، فإذا كان القديم الواجب بنفسه، أو اللازم للواجب، لا يصدر عنه حادث -امتنع حدوث الحوادث، وهذا حقيقة قولهم؛ فإنهم يزعمون أن العالم له علة قديمة موجبة له؛ وهو لازم لعلته، وعلته عندهم مستلزمة لمعلولها، ومعلول معلولها، فيمتنع أن يحدث شيء في الوجود؛ إذ الحادث المعين يكون لازماً للقديم بالضرورة واتفاق العقلاء.

وإذا قالوا: «يجوز أن يحدث عن الواجب بنفسه حادث بواسطة». قيل: الكلام في تلك الواسطة كالكلام في الأول، فإنها إن كانت قديمة لازمة له لزم قدم المعلولات كلها، وإن كانت حادثة فلا بد لها من سبب حادث.

وإذا قالوا: «كل حادث مشروط بحادث قبله لا إلى أول». قيل لهم: فليست أعيان الحوادث من لوازم الواجب بنفسه، وإذا كان النوع من لوازم الواجب امتنع وجود الواجب بنفسه بدون النوع، ونوع الحوادث ممكن بنفسه ليس فيه واجب بنفسه، فيكون نوع الحوادث صادرا عن الواجب بنفسه، فلا يجب قدم شيء معين من أجزاء العالم، لا الفلك ولا غيره، وهو نقيض قولهم. / ١٥١/٢

وإذا قالوا: «نوع الحوادث لازم لجرم الفلك والنفس، وهذان لازمان للعقل، وهو لازم للواجب بنفسه».

قيل لهم: فذاته مستلزمة لنوع الحوادث، سواء كان بوسط أو بغير وسط، والذات القديمة المستلزمة لمعلولها لا يحدث عنها شيء، لا بوسط ولا بغير وسط، سواء كان الحادث نوعاً أو شخصا، لأن النوع الحادث يمتنع مقارنته لها، كما تمتنع مقارنة الشخص الحادث لها؛ لأن النوع الحادث إنما يوجد شيئا فشيئا، والمقارن لها قديم معها لا يوجد شيئا فشيئا، فبطل أن تكون الحوادث صادرة عن علة تامة مستلزمة لنوعها المقترن بعضه ببعض أو شخص منها، فبطل أن يكون العالم صادراً عن علة موجبة له، كما بطل وجوبه بنفسه، وهو المطلوب.

ومما يبين ذلك: أن القديم يستلزم قدم موجبه، أو وجوبه بنفسه، فإن القديم إما واجب بنفسه وإما واجب بغيره، إذ الممكن الذي لا موجب له لا يكون موجوداً، فضلا عن أن يكون قديماً، بالضرورة واتفاق العقلاء، وإذا كان واجباً بغيره فلا بد أن يكون الموجب له قديماً، بالضرورة واتفاق العقلاء، وإذا كان واجباً بغيره فلا بد أن يكون الموجب له قديما، ولا يكون موجباً له حتى تكون شروط الإيجاب قديمة أيضا، فيمتنع أن يكون موجب القديم أو شرط من شروط الإيجاب حادثا؛ لأن الموجب

٢/١٥٢ المقتضي للفاعل المؤثر يمتنع أن يتأخر عن موجبه/ الذي هو مقتضاه وأثره، وهذا معلوم بالضرورة، ومتفق عليه بين العقلاء.

وإذا كان كذلك فيمتنع أن يكون جميع العالم واجبا بنفسه، إذ لو كان كذلك لم يكن في الموجودات ما هو حادث، لأن الحادث كان معدوما، وهو مفتقر إلى محدث يحدثه، فضلا عن أن يكون واجباً بنفسه.

فثبت أن في العالم ما ليس بواجب، والواجب بغيره لا بد له من موجب تام مستلزم لموجبه، والموجب التام لا يتأخر عنه شيء من موجبه ومقتضاه، فيمتنع صدور الحوادث عن موجب تام، كما يمتنع أن تكون هي واجبة بنفسها، وإذا لم تكن واجبة ولا صادرة عن علة موجبة فلا بد لها من فاعل ليس موجبا بذاته، وإذا كان غاية ما يقولون: إن العالم صادر عن علة موجبة بنفسها بغير واسطة أو بوسائط لازمة لتلك العلة؛ فعلى هذا التقدير: يمتنع حدوث الحوادث عنه، فإن لم يكن للحوادث فاعل غيره، وإلا لزم حدوثها بلا محدث، وهذا معلوم الفساد بالضرورة.

فتبين أن للحوادث محدثا ليس هو مستلزما لموجبه ومقتضاه، فامتنع أن يكون محدث ٢/١٥٣ الحوادث علة مستلزمة لمعلولها، أو أن يكون شيئا من/ معلولاتها، وهم يقولون: إن العالم صادر عن علة مستلزمة لمعلولها، وكل ما سواها معلول لها، وهذا مما تبين بطلانه بالضرورة.

ومن قال: «إن مجموع أجزاء العالم واجبة أو قديمة» فقوله معلوم الفساد بالضرورة.

ومن قال: «إن الحوادث صادرة عن جزء منه واجب» فقوله أيضاً معلوم الفساد، سواء جعل ذلك الجزء الأفلاكَ أو بعضها، لوجهين:

أحدهما: أن ذلك الجزء الذي هو واجب بغيره إذا كان علة تامة لغيره لزم أيضاً قدم معلوله معه، فيلزم أن لا يحدث شيء، وإن كان ذلك الجزء الواجب ليس هو علة تامة،

امتنع صدور شيء عن غير علة تامة، ولو قدر إمكان الحدوث عن غير علة تامة أمكن حدوث كل ما سوى الله، فعلى كل تقدير قولهم باطل.

الوجه الثاني: أنه من المعلوم أنه ليس شيء من أجزاء العالم مستقلا بالإبداع لغيره من أجزائه، وإن قيل: «إن بعض أجزائه سببٌ لبعض» فتأثيره متوقف على سبب آخر، وعلى انتفاء موانع، فلا يمكن أن يجعل شيء من أجزاء العالم ربًّا واجبا بنفسه، قديما مبدعا لغيره، والحوادث لا بد لها من رب واجب بنفسه قديم مبدع لغيره، وليس شيء من أجزاء العالم مما يمكن ذلك فيه، فعلم أن الرب تعالى خارج عن العالم وأجزائه وصفاته، وهذا كله مبسوط في موضع آخر. / ٢/ ١٥٤

والمقصود هنا بيان أنه ليس في المعقول ما يناقض ما جاء به الرسول ﷺ.

وقد علم أن المدعين لمعقولٍ يناقضه صنفان:

صنف يجوّزون عليه وعلى غيره من الرسل فيما أخبروا به عن الله تعالى وبلغوه إلى الأمم عن الله تعالى الكذب عمداً أو خطأ، أو أن يظهر نقيض ما يبطن، كما يقول ذلك من يقوله من الكفار بالرسل، ومن المظهرين لتصديقهم، كالمنافقين من المتفلسفة والقرامطة والباطنية ونحوهم ممن يقول بشيء من ذلك.

وصنف لا يجوزون عليهم ذلك، وهذا هو الذي يقوله المتكلمون المنتسبون إلى الإسلام على اختلاف أصنافهم.

والمبتدعة من هؤلاء مخطئون في السمع وفى العقل؛ ففي السمع حيث يقولون على الرسول ﷺ ما لم يقل عمداً أو خطأ، وفى العقل حيث يقررون ذلك بما يظنونه براهين، وإذا كانت الدعوى خطأ لم تكن حجتها إلا باطلة، فإن الدليل لازم لمدلوله، ولازم الحق لا يكون إلا حقا، وأما الباطل فقد يلزمه الحق، فلهذا يحتج على الحق بالحق تارة وبالباطل

تارة، وأما الباطل فلا يحتج عليه إلا بباطل، فإن حجته لو كانت حقا لكان الباطل لازما للحق، وهذا لا يجوز،/ لأنه يلزم من ثبوت الملزوم ثبوت اللازم، فلو كان الباطل مستلزما للحق لكان الباطل حقا، فإن الحجة الصحيحة لا تستلزم إلا حقا، وأما الدعوى الصحيحة: فقد تكون حجتها صحيحة، وقد تكون باطلة. ومن أعظم ما بنى عليه المتكلمة النافية للأفعال وبعض الصفات أو جميعها أصولهم التي عارضوا بها الكتاب والسنة: هي هذه المسألة، وهي نفى قيام ما يشاؤه ويقدر عليه بذاته من أفعاله وغيرها.

٢/ ١٥٥

(فصل)

[كلام الرازي والآمدي عن أدلة النفاة:]

وقد ذكر أبو عبدالله الرازي- هو وأبو الحسن الآمدي ومن اتبعهما- أدلة نُفَاة ذلك، وأبطلوها كلها، ولم يستدلوا على نفي ذلك إلا بأن ما يقوم به إن كان صفة كمال كان عدمُه قبل حدوثها نقصا، وإن كان نقصا لزم اتصافه بالنقص، والله تعالى منزه عن ذلك.

وهذه الحجة ضعيفة[1]، ولعلها أضعف مما ضعّفوه، ونحن نذكر ما/ ذكره أبو عبدالله ابن الخطيب في ذلك في أجل كتبه الكلامية الذي سماه «نهاية العقول، في دراية الأصول»

٢/ ١٥٦

---

(١) عند كلمة ضعيفة توجد إشارة إلى الهامش في نسخة (هـ) (ص١٣٩) حيث كُتب تعليق طويل في أوله عبارة: (هذه التخريجة من المجلد الثاني) وأما التعليق فهو كما يلي: (باطلة من وجوه:
أحدها: أن القول في أفعاله القائمة به كالقول في أفعاله التي هي المفعولة المنفصلة التي يحدثها بمشيئته.
وإن القائلين بقدم العالم أوردوا عليهم هذا السؤال فقالوا: إن كان صفة كمال لزم عدم الكمال له من الأزل، وإن كان صفة نقص لزم اتصافه بالنقائص. فأجابوهم بأنه ليس صفة كمال ولا نقص. وهذا كما أن في حجج النفاة أنه لو كان قابلاً لقيام الحوادث به لكان القبول من لوازم ذاته. ووجود المقبول في الأزل محال، فأجيبوا بأنه لا فرق بين حدوث ما يقوم به أو بغيره، فإذا قيل: لو كان قادراً على فعل

=

وذكر أنه أورد فيه من الحقائق والدقائق ما لا يكاد يوجد في شيء من كتب الأولين والآخرين، والسابقين واللاحقين، من الموافقين والمخالفين، ووصفه بصفات تطول.

قال[١]: (وهذا كله[٢] لا يعلمه إلا من تقدم تحصيله لأكثر كلام العلماء، وتحقيق وقوفه على مجامع[٣] بحث[٤] العقلاء، من المحقِّين والمبطلين[٥]، والموافقين والمخالفين).

=الحوادث لكان ذلك من لوازم ذاته، وذلك في الأزل محال، فما كان جواباً عن هذا كان جواباً عن هذا.

الوجه الثاني: أن يقال: كونه بحيث يتكلم ويفعل ما يشاء صفة كمال، وهو لم يزل متصفاً بذلك وأما الشيء المعين فحدوثه لا نقص ولا كمال.

الثالث: ما تعني بقولك: عدم ذلك نقص؟ أتعني به أن ذاته ناقصة وأنها ليست متصفة بصفات الكمال الواجبة لها؟ أم تعني به عدم ما سيوجد لها؟ فالأول باطل، وأما الثاني فلم قلت إنه ممتنع.

الرابع: أنتم قلتم ما ذكره أبو المعالي والرازي وغيرهما من أن تنزيه عن النقائص إنما علم بالسمع لا بالعقل، فإذا قلتم إنه ليس في العقل ما ينفي ذلك، لم يبق نفي ذلك إلا بالسمع الذي هو الإجماع عندكم، ومعلوم السمع لم ينف هذه الأمور وإنما نفى ما يناقض صفات الكمال كالموت المنافي للحياة، والسنة والنوم المنافي للقيومية، واللغوب المنافي لكمال القدرة، ولهذا كان الصواب أن الله تعالى منزه عن النقائص شرعاً وعقلاً، فإن العقل كما دل على اتصافه بصفات الكمال من العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر دل على نفي أضدادها، فإن إثبات الشيء يستلزم نفي ضده ولا تعني النقائص إلا ما ينافي صفات الكمال). (رشاد).

(١) في كتابه «نهاية العقول في دراية الأصول» وسنقابل النصوص التالية على نسختين خطيتين بدار الكتب المصرية: الأولى بمكتبة طلعت علم كلام رقم (٥٦٥)، والثانية بدار الكتب علم كلام توحيد رقم (٧٤٨). (رشاد)

(٢) نسخة طلعت (ظ٢): وهذا كتاب؛ نسخة دار الكتب (ص٢): هذا كتاب.

(٣) نسخة طلعت: وقوعه مجامع.

(٤) نسخة دار الكتب: مباحث، نسخة طلعت تقرأ: سياحت.

(٥) نسخة طلعت كتبت خطأ: والمبطين.

٢/١٥٧ قال: (فإنني[1] قَلَّمَا/ تكلمت فيه[2] في المبادئ والمقدمات، بل أكثر العناية كان مصروفاً إلى تلخيص[3] النهايات والغايات).

وقال في هذا الكتاب[4]: «الأصل الثاني عشر، وهو ما يستحيل[5] على الله» قال[6]: المسألة الرابعة في أنه[7] يستحيل عليه أن[8] يكون محلاً للحوادث، واتفقت[9] الكرامية على تجويز ذلك، وأما[10] تجدد الأحوال: فالمعتزلة اختلفوا في تجويزه[11]، مثل المدركية والسامعية والمبصرية والمريدية والكارهية، وأما أبو الحسين البَصْري[12] فإنه أثبت تجدد العالميات في ذاته.

قال: وأما الفلاسفة فمع أنهم في المشهور أبعد الناس عن هذا المذهب، ولكنهم ٢/١٥٨ يقولون بذلك من حيث لا يعرفونه، فإنهم يجوِّزون/ تجدد الإضافات على ذاته، مع أن

---

(١) النسختان الخطيتان: فإني.

(٢) فيه: ليست في المخطوطتين.

(٣) نسخة دار الكتب: تمحيص.

(٤) يوجد في الجزء الثاني من نسخة دار الكتب ظ٣٨ (ولا يوجد من نسخة طلعت إلا جزء واحد).

(٥) نسخة دار الكتب: فيما يستحيل.

(٦) نسخة دار الكتب (ص٤٦).

(٧) المخطوطة: أنه تعالى.

(٨) نسخة دار الكتب؛ س: يستحيل أن.

(٩) نسخة دار الكتب: اتفقت.

(١٠) نسخة دار الكتب: أما.

(١١) نسخة دار الكتب: فالمعتزلة اتفقوا على تجويزه.

(١٢) مخطوطة دار الكتب: وأما أبو الحسين؛ وفي (س): أبو الحسين البصري، وفي ط: أبو الحسن البصري وفي الهامش: لعله أبو الحسين. وأما في سائر النسخ: أبو الحسن البصري، وهو أبو الحسين محمد بن علي الطيب البصري، سبقت ترجمته (١/ ٩٤). (رشاد).

الإضافة عندهم عَرَض وُجُودي[1]، وذلك يقتضي كون ذاته[2] موصوفة بالحوادث، وأما أبو البركات البغدادي فقد صرَّح باتصاف ذاته[11] بالصفات المحدثة).

قلت: أبو عبدالله الرازي غالب مادته في كلام المعتزلة: ما يجده في كتب أبي الحسين البصري، وصاحبه محمود الخوارزمي، وشيخه عبد الجبار الهمداني ونحوهم، وفي كلام الفلاسفة: ما يجده في كتب ابن سينا وأبي البركات ونحوهما، وفي مذهب الأشعري: يعتمد على كتب أبي المعالي، كالشامل ونحوه، وبعض كتب القاضي أبي بكر وأمثاله، وهو ينقل أيضاً من كلام الشهرستاني وأمثاله. وأما كتب القدماء كأبي الحسن الأشعري وأبي محمد بن كُلاَّب وأمثالهما، وكتب قدماء المعتزلة والنجَّارية والضرارية ونحوهم؛ فكتبه تدل على أنه لم يكن يعرف ما فيها، وكذلك مذهب طوائف الفلاسفة المتقدمين، وإلا فهذا القول الذي حكاه عن أبي البركات هو قول أكثر قدماء الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطو، وقول كثير منهم، كما نقل ذلك أرباب المقالات عنهم، فَنَقَلَ أرباب المقالات الناقلون لاختلاف الفلاسفة في الباري ما هو؟ قالوا: قال سقراط وأفلاطون وأرسطو: إن الباري لا يعبر/ عنه إلا بِهُوَ فقط، وهو الهوية المحضة غير المتكثرة، وهي ١٥٩/٢ الحكمة المحضة والحق المحض، وليست لله صورة مثل الصورة التي تكثَّرت في العنصر، وهو الأيس[3] الذي لا يحيط به الذهن ولا العقل، ولا يجوز عليه التغير[4] ولا الصفة ولا العدد ولا الإضافة ولا الوقت ولا المكان ولا الحدود، ولا يُدرك بالحواس

(١) نسخة دار الكتب: فإنهم يجوزون تجدد الإضافات عندهم أعراض وجودية.

(٢) نسخة دار الكتب: ذاته تعالى.

(٣) الأيس هو الوجود.(رشاد)

(٤) في (هـ) وتجوز عليه العبر (غير منقوطة)؛ س: ولا تجوز عليه العبو (غير منقوطة)، سائر النسخ: ولا تجوز عليه العين. ولعل ما أثبتناه هو الصواب. (رشاد).

ولا بالعقول من جهة غاية الكُنْه، لكن بأنه واحد أزلي ليس باثنين، لأنا إن أوقعنا عليه العدد لزمته التثنية، وإن أوقعنا عليه الإضافة لزمه الزمان والمكان والقَبْلُ والبَعْد، وإن أوقعنا عليه المكان لزمه الحدود، وجعلناه متناهيا إلى غيره، وقال تاليس[1]/ وبلاطرخس[2] ولوقيوس[3] وكسيفايس وانبذقليس[4] جميعاً: إن الباري واحد ساكن، غير أن انبذقليس قال: إنه متحرك بنوع سكون، كالعقل المتحرك بنوع سكون، فذلك جائز؛ لأن العقل إذا كان مُبْدِعاً فهو متحرك بنوع سكون، فلا محالة أن المبدع متحرك/ بسكون، لأنه علة، قالوا: وشايعه على هذا القول فيثاغورس[5] ومن بعده إلى زمن أفلاطون[6].

٢/١٦٠

٢/١٦١

---

(١) هو: تاليس، أو طاليس، أو ثاليس Thales الملطي أول الحكماء السبعة وأول الفلاسفة اليونانيين، اشتهر عام (٥٨٥ق.م) ذكرته الكتب العربية، انظر مثلاً: «تاريخ الحكماء» لابن القفطي، ط.ليبزج، (١٩٠٣م)، (ص١٠٧)، و«تاريخ مختصر الدول» لابن العبري (ص٣٧) ط.بيروت (١٩٥٨م). (رشاد).

(٢) من مؤرخي الفلسفة اليونانية ومن فلاسفة الأفلاطونية الجديدة، عاش في النصف الأول من القرن الأول الميلادي.(رشاد).

(٣) ذكره ابن القفطي في «تاريخ الحكماء» (ص٢٦٨)، وقال إنه من شراح أرسطو، وقد يكون المقصود لوقيبوس Leukippos استاذ ديموقريطس.(رشاد).

(٤) وهو: انبادقليس أو أنبادوقليس Empedokels القائل بالعناصر الأربعة وبالمحبة والكراهية بين هذه العناصر وفي الكون كله، وقد عرف حوالي عام (٤٤٤ق.م).(رشاد).

(٥) Pythagoras فيلسوف ورياضي شهير، عرف حوالي منتصف القرن السادس قبل الميلاد، قال إن العالم أشبه بعالم الأعداد منه بعالم الماء أو النار أو التراب وقال إن الموجودات أعداد وأن العالم عدد ونغم وقال بالتناسخ.(رشاد).

(٦) هو الفيلسوف اليوناني الشهير، ولد سنة (٤٢٨-٣٤٨ق.م).(رشاد).

وقال زينون[١] وديمقراط[٢] وساغوريون[٣]: إن الباري/ متحرك في الحقيقة، وإن ٢/١٦٢ حركته فوق الذهن، فليس زوالا.

قالوا: وقال تاليس- وهو أحد أساطين الحكمة-: إن صفة الباري لا تدركها العقول إلا من جهة آثاره، فأما من جهة هُوِيَّته: فغيرُ مُدْرَكٍ له صفةٌ من نحو ذاته، بل من نحو ذواتنا، وكان يقول: أبدع الله العالم لا لحاجة إليه، بل لفضله، ولولا ظهور أفاعيل الفضيلة لم يكن هاهنا وجود، وكان يقول: إن فوق السماء عوالم مُبْدَعة أبدعها مَنْ لا تدرك العقول كُنْهَه.

وقال فيثاغورس نحو قول تاليس: لا يدرك من جهة النفس، هو فوق الصفات العلوية الروحانية، غير مدرك بجوهريته، بل من قبل آثاره في كل عالم، فيوصف وينعت بقدر ظهور تلك الآثار في ذلك العالم، وهو الواحد الذي إذا رامت العقول إدراك معرفته عرفت أن ذواتها مُبْدَعة مسبوقة مَخْلوقة. / ٢/١٦٣

قالوا: وقال انكسيمانس[٤] نحو مقالة هذين، غير أن يُجَوِّز لقائل أن يقول: إن الباري يتحرك بحركة فوق هذه الحركات.

---

(١) زينون الإيلي، عرف بين عامي (٤٦٤، ٤٦٠ ق.م) وهو صاحب حجج جدلية معروفة. وهناك فيلسوف آخر يعرف بزينون وهو زينون الرواقي.(رشاد).

(٢) ديمقراط أو ديمقريطس عُرف واشتهر عام (٤٢٠ق.م) وهو أهم شخصيات المدرسة الذرية، ومذهبها -كما ذكر المسلمون فيما بعد- هو مذهب القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ أو بالجوهر الفرد. (رشاد).

(٣) ولم أعرف من هو. (رشاد).

(٤) من فلاسفة المدرسة الملطية قال: إن الهواء أصل العالم.(رشاد).

[كلام ابن ملكا في كتابه «المعتبر في الحكمة»]:

قلت: وكذلك أبو البركات في «المعتبر» حكى المقالتين عن غيره، بل عن القائلين بقدم العالم، فقال[١]: (قال القائلون بالحدوث للقدميين: فإذا كان الله لم يزل جواداً خالقاً[٢] قديماً في الأزل، فالحوادث في العالم كيف وجدت؟ أعن قديم أم عن غيره؟ فإن قلتم: هو خالقها، وعنه صدر وجودها، فقد قلتم بأن القديم خلق المحدَث، وأراد خلقه بعد أن لم يرد، وإن قلتم: إن غيره فعل الحوادث[٣]، فقد أشركتم بعد ما بالغتم في التوحيد لواجب الوجود بذاته.

قال[٤]: فقال القدميون: بل الخالق الأول الواحد القديم هو خالق المخلوقات بأسرها من قديم وحديث، وحده لا شريك له/ في وجوده وخلقه وملكه وأمره، ٢/ ١٦٤ وتشعب رأيهم في ذلك إلى مذهبين: فمنهم من قال: إنه خلق الأشياء القديمة دائمة الوجود بدوام وجوده والحوادث شيئا بعد شيء، أراد فخلق، وخلق فأراد، أوجب[٥] خلقه إرادته، وأوجب إرادته خلقه، مثال ذلك: أنه أراد خلق آدم الذي هو الأب فخلقه وأوجده، وأراد بوجود الأب وجود الابن[٦]، أراد فجاد، وجاد فأراد، إرادة بعد إرادة لموجود بعد موجود، فإذا قلتم: لم أوجد؟ قيل: لأنه أراد

---

(١) كلامه في كتاب «المعتبر في الحكمة» (٣/ ٤٤-٤٥) ط.حيدر آباد، (١٣٥٨م).

(٢) ر، ص، ط: وخالقاً. والمثبت هو الذي في «المعتبر» (٣/ ٤٤)، وفي (هـ): خالقاً وجواداً. (رشاد).

(٣) المعتبر: خلق الحوادث.

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة (٣/ ٤٥).

(٥) المعتبر: فأوجب.

(٤) المعتبر: واقتضى وجود الأب من جوده وجود الابن.

فجاد، ولم أراد؟ قيل: لأنه أوجد، فوجود الحوادث يقتضي بعضها بعضاً[١] من جوده السابق واللاحق.

فإن قالوا: كيف تحدث له الإرادة؟ وكيف يكون[٢] له حال منتظرة تكون بعد أن لم تكن؟ وكيف يكون محل الحوادث؟ قيل: وكيف يكون محلا لغير الحوادث؟ أعني الإرادة[٣] القديمة. / ٢/ ١٦٥

فإن قيل: لأنها له منه. قيل: والإرادات له منه[٤].

فإن قيل: الإرادة[٥] القديمة له في قدمه. قيل: والحديثة[٦] له في قدمه؛ لأن السابق من وجوده[٧] بالإرادة السابقة أوجب عنده إرادة لاحقة، فأحدث خلقاً بعد خلق بإرادة بعد إرادة وجبت في حكمته من خلقه بعد خلقه، فاللاحِقُ من إرادته وجب عن سابق إرادته بتوسط مراداته، وهكذا هلم جرا.

قال[٨]: والتنزيه عن الإرادة الحادثة كالتنزيه عن الإرادة القديمة، في كونه محلا لها، لكنه لا وَجْهَ لهذا التنزيه، كما سنتكلم عليه في فصل العلم، إذا قلنا في علمه، لم يعلم[٩]؟ وكيف يعلم؟

---

(١) المعتبر: بعضه بعضاً.

(٢) المعتبر: تكون.

(٣) المعتبر: للإرادة.

(٤) المعتبر: والإرادات الحادثة له منه.

(٥) المعتبر: إن الإرادة.

(٦) المعتبر: والحديث.

(٧) المعتبر: من جوده.

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة، المعتبر (٣/ ٤٥).

(٩) المعتبر: بما يعلم.

٢/١٦٦ قال[١]: «فهذا أحد المذهبين» قال: وأما المذهب/ الآخر[٢]: فإن أهله يقولون إن كل حادث يتجدد بعد عدمه، فله سبب يوجب حدوثه، وذلك السبب حادث أيضاً، حتى ترتقي أسباب الحوادث إلى الحركة الدائمة «في المتحركات الدائمة» وساق تمام قول هؤلاء، وهو قول أرسطو وأتباعه[٣].

وقد نقل غير واحد أن أول من قال بقدم العالم من الفلاسفة هو أرسطو، وأما أساطين الفلاسفة قبله فلم يكونوا يقولون بقدم صورة الفلك، وإن كان لهم في المادة أقوال أخر، وقد بسط الكلام على هذا الأصل في مسألة العلم وغيره لما ردَّ على من زعم أنه لا يعلم الجزيئات، حذرا من التغير والتكثر في ذاته، وذكر حجة أرسطو وأبن سينا ونَقَضَها[٤].

وقال[٥]: «فأما القول بإيجاب الغيرية فيه بإدراك الأغيار والكثرة بكثرة المدركات؛ فجوابه المحقق: أنه لا يتكثر بذلك تكثرا في ذاته، بل في إضافاته ومناسباته، وتلك مما ٢/١٦٧ لا يعيد[٦] الكثرة على هُوِيته/ وذاته، ولا الوحدة التي أوجبت وجوب[٧] وجوده بذاته ومبدئيته الأولى التي بها عرفناه، وبحسبها أوجبنا له ما أوجبنا، وسلبنا عنه ما

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة، المعتبر (٣/ ٤٥).

(٢) فوق كلمة «الآخر» توجد إشارة إلى الهامش في نسخة (هـ) حيث كتب ما يلي: (مذهب أرسطو وأتباعه وهو أول قائل بقدم العالم، وأساطين الفلاسفة قبله لم يقولوابقدم صورة الفلك، وإن كان لهم في المادة أقوال أخر). (رشاد).

(٣) المعتبر (٣/ ٤٥-٤٨).

(٤) المعتبر (٣/ ٦٩-٧٦).

(٥) المعتبر (٣/ ٧٦-٧٧).

(٦) المعتبر: تعيد.

(٧) المعتبر: أوجبت له في وجوب.

ومبدئيته الأولى التي بها عرفناه، وبحسبها أوجبنا له ما أوجبنا، وسلبنا عنه ما سلبنا، هي وحدة مدركاته ونِسَبِهِ وإضافاته، بل إنما هي وحدة حقيقته وذاته وهويته.

قال[١]: ولا تعتقدن[٢] أن الوحدة المقولة في صفات واجب الوجود بذاتها قيلت على طريق التنزيه، بل لزمت بالبرهان عن مبدئيته الأولى[٣] ووجوب وجوده بذاته، والذي لزم عن ذلك لم يلزم إلا في حقيقته وذاته، لا في مدركاته وإضافاته، فأما أن يتغير[٤] بإدراك المتغيرات فذلك أمر إضافي لا معنى في نفس الذات، وذلك مما لم تبطله الحجة[٥]، ولم يمنعه البرهان، ونفيه من طريق التنزيه والإجلال لا وَجْهَ له، بل التنزيه من هذا التنزيه والإجلال من هذا الإجلال أولى».

وتكلم على قول أرسطو، إذ قال[٦]: من المحال أن يكون كماله بعقل غيره، إذ كان جوهراً في الغاية من الإلهية والكرامة والعقل/ فلا يتغير، والتغير فيه انتقال إلى ٢/ ١٦٨ الأنقص، وهذا هو حركة ما، فيكون هذا العقل ليس عقلاً بالفعل، لكن بالقوة، فقال أبو البركات[٧]: (ما قيل في منع التغير مطلقاً[٨] حتى يمنع التغير في المعارف والعلوم: فهو غير لازم في التغير مطلقاً، بل هو غير لازم البتة، وإن لزم كان لزومه في بعض تغيرات الأجسام، مثل الحرارة والبرودة، وفي بعض الأوقات، لا في كل

(١) بعد الكلام السابق مباشرة، المعتبر (٣/ ٧٧).

(٢) المعتبر: ولا تعتقد.

(٣) المعتبر: عند مبدئيته الأول.

(٤) المعتبر: فإما أنه يتغير.

(٥) المعتبر: وذلك مما لم يبطل بحجة ولم يمنع ببرهان.

(٦) المعتبر (٣/ ٧٤).

(٧) المعتبر (٣/ ٧٧-٧٨).

(٨) المعتبر: فأما الذي قد قاله قبل هذا في منع التغير مطلقاً.

حال ووقت، ولا يلزم مثل ذلك في النفوس التي تخصها المعرفة والعلم دون الأجسام، فإنه يقول: إن كل تغير وانفعال فإنه يلزم أن يتحرك قبل ذلك التغير[١] حركة مكانية).

قال[٢]: وهذا محال، فإن النفوس تتجدد لها المعارف والعلوم من غير أن تتحرك على المكان[٣]، على رأيه، فإنه لا يعتقد فيها أنها مما يكون[٤] في مكان ألبتة، فكيف أن تتحرك فيه؟ وإنما ذلك للأجسام في بعض التغيرات والأحوال، كالتسخن والتبرد، ولا يلزم فيهما أبداً[٥]،/ وإنما ذلك فيما يصَّعد بالبخار من الماء ويتدخن من الأرض ٢/ ١٦٩ من الأجزاء التي هي كالهَباء دون غيرها من الأحجار الكبار الصُّلبة التي تحمى حتى تصير بحيث تحرق وهي في مكانها لا تتحرك، والماء يسخن سخونة[٦] كثيرة وهو في مكانه لا يتبخر وإنما يتبخر منه بعض الأجزاء، ثم تكون الحركة المكانية بعد الاستحالة، لا قبلها، كما قال: إن جميع هذه هي حركات توجد بأُخرة[٧] بعد الحركة المكانية، وفيما عدا ذلك فقد يسوّد الجسم ويبيض هو في مكانه لم يتحرك ولا يتحرك قبل الاستحالة ولا بعدها، فما لزم هذا في كل جسم، بل في بعض الأجسام، ولا في كل حال ووقت، بل في بعض الأحوال والأوقات، ولا كان ذلك

---

(١) المعتبر: أن يتحرك قبله ذلك المتغير.

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٣) المعتبر: في المكان.

(٤) المعتبر: تكون.

(٥) بعد (أبداً) يوجد كلام في «المعتبر» سقط من جميع النسخ وهو: (فإن الحجر الكبير يسخن ولا يصعد ويبرد ولا يهبط ولا يتحرك من مكانه).

(٦) المعتبر (٣/ ٧٨): بسخونة.

(٧) المعتبر: بآخرة.

على طريق التقدم كما قال، بل على طريق التبع، ولو لزم في التغيرات الجسمانية لما لزم في التغيرات النفسانية، ولو لزم في التغيرات النفسانية أيضاً لما لزم انتقال الحكم فيه إلى التغيرات في المعارف والعلوم والعزائم والإرادات، فالحكم الجزئي لا يلزم كلياً، ولا يتعدى من البعض إلى البعض، وإلا لكانت الأشياء على حالة واحدة[1].

وبسط الكلام في مسألة العلم، وقال[2] -لما ذكر القولين/ المتقدمين: «والقائلون ٢/ ١٧٠ بالحدوث قالوا: إنه لا يحتاج[3] إلى هذا التمحل، وسموه على طريق المجادلة باسم التمحل للتشنيع والتسفيه، بل نقول: بأن المبدئ المعيد خلق العالم وأحدثه بإرادة قديمة أزلية أراد بها في القدم إحداث العالم حتى أحدثه».

وقال: وقيل[4] في جوابهم: إن ذلك المبدأ لا يتغير ويتخصص[5] في القدم إلا بمعقول يجعله مقصوداً في العلم القديم عند الإرادة القديمة، حيث أراده في مدة العدم[6] السابق لحدوث[7] العالم التي هي مدة غير متناهية البداية، وما لا يعقل ولا يتصور لا يُعلم، وما لا يمكن أن يُعلم لا يعلمه عالم، لا لأن الله لا يقدر على علمه، لكن لأنه في نفس غير مقدور عليه، ثم ما الذي يقولونه في حوادث العالم: من مشيئة الله وإرادته التي بها يقبل الدعاء من الداعي، ويُحْسِن إلى المحسن، ويسيء

---

(١) المعتبر: وإلا لكانت الأشياء كلها على حال واحدة.

(٢) النص التالي قبل النصوص السابقة وقد ذكره في الفصل التاسع من الجزء الثالث وعنوانه: «في تمام النظر في الحدوث والقدم»، وهذا النص في (٣/ ٤٧). (رشاد).

(٣) المعتبر: قالوا إنا لا نحتاج.

(٤) المعتبر: وقد قيل.

(٥) المعتبر: لا يتعين ولا يتخصص.

(٦) المعتبر: القدم، وفي نسخة أخرى من المعتبر: العدم.

(٧) المعتبر: بحدث.

إلى المسيء، ويقبل توبة التائب، ويغفر للمستغفر، هل يكون ذلك عنه أو لا يكون؟ فإن قالوا بأنه لا يكون أبطلوا بذلك/ الشرع الذي قَصْدُهم نُصْرَتهُ، ٢/ ١٧١ وأبطلوا حكم أوامره ونواهيه، وكلَّ ما جاء لأجله من الحث على الطاعة، والنهي عن المعصية، وإن قالوا: يكون ذلك بأَسْرِه عنه فهل هو بإرادة أم بغير إرادة؟ وكونه بغير إرادة أشنع، وإن كان بإرادة فهل هي إرادة قديمة أم محدثة؟ فإن كانت قديمة فالإرادات القديمة غير واحدة، وما أظنهم يقولون: إن المرادات الكثيرة(١) صَدَرت عن إرادة واحدة.

قال: وإن قالوا: إن ذلك يصدر عنه بإرادات حادثة، فقد قالوا بما هربوا منه أوّلاً).

[تعليق ابن تيمية:]

قلت: فأبو البركات لاستبعاد عقله أن تَصْدُر المرادات الكثيرة عن إرادة واحدة ظن أن هؤلاء لا يقولون به، وهم يقولون به، فإن هذا قول ابن كُلاَّب والأشعري، ومن وافقهما من أهل الكلام والفقه والحديث والتصوف، يقولون: إنه يعلم المعلومات كلها بعلم واحد بالعين، ويريد المرادات كلها بإرادة واحدة بالعين، وإن كلامه الذي تكلم به من الأمر بكل مأمور والخبر عن كل مخبر عنه هو أيضاً واحد بالعين، ثم تنازع القائلون بهذا الأصل: هل كلامه معنى فقط والقرآن/ العربي ليس هو كلامه، أو كلامه الحروف أو ٢/ ١٧٢ الحروف والأصوات التي نزل بها القرآن وغيره، وهي قديمة العين؟ على قولين.

ومن القائلين بقدم أعيان الحروف والأصوات مَن لا يقولُ هي واحدة، بل يقول: هي متعدّدة، وإن كانت لا نهاية لها، ويقول بثبوت حروف، أو حروف ومعان لا نهاية

---

(١) المعتبر: المتكثرة.

لها في آن واحد، وأنها لم تَزَلْ ولا تزال، وهذا مما أوجب قول القائلين بأن كلام الله مخلوق، وأنه ليس له كلام قائم بذاته، لما رأوا أن ما ليس بمخلوق فهو قديم العين، والثاني ممتنع عندهم، فتعين الأول.

وأولئك الصنفان قالوا: والأول ممتنع، فتعين الثاني، وهؤلاء إنما قالوا هذه الأقوال لظنهم أنه يمتنع أن تقوم به الأمور الاختيارية: لا كلام باختياره، ولا غير كلام، كما قد بُيِّن في موضعه.

وهذا الأصل وهو القول بقيام الحوادث به هو قول هشام بن الحكم وهشام الجواليقي وابن مالك الحَضْرمي وعلي بن ميثم[١]/ وأتباعهم، وطوائف من متقدمي ٢/ ١٧٣ أهل الكلام والفقه، كأبي معاذ التومني وزهير الأثري، وداود الأصبهاني وغيرهم كما ذكره الأشعري عنهم في المقالات، وقال[٢]: «وكل القائلين بأن[٣] القرآن ليس بمخلوق -كنحو عبدالله بن سعيد بن كُلاَّب[٤]، ومن[٥] قال: إنه محدث، كنحو زهير الأثري- يعني وداود الأصبهاني -ومن قال: إنه حدث، كنحو أبي معاذ التومني- يقولون: إن القرآن ليس بجسم ولا عرض».

---

(١) م، ق: علي بن سهم؛ ط، ص، ر: علي بن مسهم؛ س: علي بن متيم. والكلمة في (هـ) غير منقوطة. ولعل الصواب ما أثبته. قال ابن حجر في ترجمته في لسان الميزان (٤/ ٢٦٥-٢٦٦): (علي بن ميثم العوفي أحد الرافضة، حكى عنه النظام قال: كنّا نكلمه فيذكر ما يذهب إليه فنقول: أرأي أو سماع؟ فينكر أن يكون يقول شيئاً من رأيه، فنخبره فيقول: هذا هو بخلاف ذلك فيما مضى، فما رأينا خجل من ذلك قط. حكاه ابن حزم في «الملل والنحل». قلت: وهو مشهور من أهل البصرة، وكانت بينه وبين أبي الهذيل مناظرة في الفدية، ذكرها أبو القاسم التيمي في كتاب «الحجة».. الخ). (رشاد).

(٢) مقالات الإسلاميين (٢/ ٢٣٤-٢٣٥).

(٣) المقالات: إن.

(٤) المقالات: عبدالله بن كلاب.

(٥) المقالات: كنحو زهير ومن...

وأما أقوال أئمة الفقه والحديث والتصوف والتفسير وغيرهم من علماء المسلمين وكذلك كلام الصحابة والتابعين لهم بإحسان فكلام الرازي يدل على أنه لم يكن مطَّلعا على ذلك.

والمقصود هنا أن نبين غاية حجة النفاة، فإنه بعد أن ذكر الخلاف.

[كلام آخر للرازي:]

قال[1]: (**والمعتمد أن نقول: كل ما صحَّ قيامُه بالباري تعالى: فإما أن يكون صفة كمال، أو لا يكون، فإن كان صفة كمال استحال أن يكون/ حادثاً، وإلا كانت ذاته قبل اتصافه بتلك الصفة خالية عن صفة الكمال، والخالي عن الكمال الذي هو ممكن الاتصاف به ناقص، والنقص على الله محال بإجماع الأمة، وإن لم يكن صفة كمال استحال اتصاف الباري بها، لأن إجماع الأمة على أن صفات الله بأسْرها صفات كمال، فإثبات صفة لا من صفات الكمال خَرْقٌ للإجماع، وإنه غير جائز.**

٢/ ١٧٤

قال: وهذا ما نعوّل عليه، وإنه مركب من السمع والعقل.

قال: والذي عوّل عليه أصحابنا أنه لو صح اتصافه بالحوادث لوجب اتصافه بالحوادث أو بأضدادها في الأزل، وذلك يوجب اتصافه بالحوادث في الأزل، وإنه محال.

وقال: وهذه الدلالة مبينة على أن القابل للضدَّين يستحيل خلوه عنهما، وقد عرفت فساده.

---

(١) لم يبين ابن تيمية المرجع الذي ذكر فيه الرازي الكلام التالي والمعاني المتضمنة في هذه العبارات ملخصة في «الأربعين» (ص١٢٠)، و«المسائل الخمسون في أصول الكلام» للرازي (ص٣٥٩)، ضمن مجموعة رسائل بمطبعة كردستان العلمية، القاهرة، (١٣٢٨هـ). (رشاد).

قال: ومن أصحابنا من أورد هذه الدلالة على وجه لا يحتاج في تقريرها إلى البناء على ذلك الأصل، وهو أنه لو كان قابلا للحوادث لكان قابلا لها في الأزل، وكون الشيء قابلا للشيء فرع عن إمكان وجود المقبول فيلزم صحة حدوث الحوادث في الأزل، وهو محال.

قال: إلا أن ذلك معارض بأن الله قادر في الأزل، ولا يلزم من أزلية قادريته صحة أزلية المقدور، فكذلك هاهنا. / ٢/ ١٧٥

قال: ومنهم من قال: لو كانت الحوادث قائمة به لتغير، وهو محال.

قال: وهذا ضعيف، لأنه إن فَسَّر التغير بقيام الحوادث به اتحد اللازم والملزوم، وإن فسر بغيره امتنع إثبات الشرطية.

قال: وأما المعتزلة فجعلهم تمسكوا بأن المفهوم من قيام الصفة بالموصوف حصولها في الحيز تبعا لحصول ذلك الموصوف فيه، والباري تعالى ليس في الجهة، فامتنع قيام الصفة به.

قال: وقد عرفت ضعف هذه الطريقة.

قال: ومشايخهم استدلوا بأن الجوهر إنما يصح قيام المعاني الحادثة به لكونه متحيزا، بدليل أن العرض لما لم يكن متحيزا لم يصح قيام هذه المعاني به.

قال: وإنه باطل؛ لاحتمال أن يقال: إن الجوهر إنما صح قيام الحوادث به لا لكونه متحيزا، بل لأمر آخر مشترك بينه وبين الباري تعالى، وغير مشترك بينه وبين العرض. سَلَّمنا ذلك، إلا أنه من المحتمل أن يكون الجوهر يقبل الحوادث لكونه متحيزا، والله تعالى يقبلها لوصف آخر؛ لصحة تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة.

قال: واستدلوا أيضاً بأنه لو صح قيام حادث به لصح قيام كل حادث به.

٢/١٧٦ **قال: وهذه دعوى لا يمكن إقامة البرهان عليها. /**

قال: فهذه عيون ما تمسكت به الناس في هذه المسألة).

[تعليق ابن تيمية:]

قلت: أبو عبدالله الرازي من أعظم الناس منازعة للكرَّامية، حتى يذكر بينه وبينهم أنواع من ذلك، وميله إلى المعتزلة والمتفلسفة أكثر من ميله إليهم، واختلف كلامه في تكفيرهم، وإن كان هو قد استقر أمره على أنه لا يكفِّر أحدا من أهل القبلة، لا لهم ولا للمعتزلة ولا لأمثالهم. وهذه المسألة من أشهر المسائل التي ينازعهم فيها، ومع هذا قد ذكر أن قولهم يلزم أكثر الطوائف، وذكر أنه ليس لمخالفيهم عليهم حجة صحيحة، إلا الحجة التي احتج هو بها، وهي من أضعف الحجج، كما سنبينه إن شاء الله تعالى.

وأما الحجج التي يحتج بها الكُلاَّبية والمعتزلة فقد بيَّن هو فسادها، مع أنه قد استوعب حجج النفاة، والذي ذكره هو مجموع ما يوجد في كتب الناس مفرَّقا. ونحن نوضح ذلك:

• فأما الحجة الأولى -وهي: **(أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، فلو جاز اتصافه بها لم يخل منها وما لم يخل من الحوادث؛ فهو حادث).**

(فهذه الحجة مبينة على مقدمتين، وفي كل من المقدمتين نزاع معروف بين طوائف من المسلمين: / ٢/١٧٧

أما الأولى -وهي أن القابل للشيء لا يخلو منه ومن ضده- فأكثر العقلاء على خلافها، والنزاع فيها بين طوائف الفقهاء والنظار، ومن الفقهاء من أتباع الأئمة

الأربعة، كأصحاب أحمد ومالك الشافعي وأبي حنيفة وغيرهم، ومن قال ذلك التزم أن يكون لكل جسم طعم ولون وريح وغير ذلك من أنواع الأعراض، ولا دليل لأصحابها عليها.

وأبو المعالي في كتابه المشهور الذي سماه «الإرشاد، إلى قواطع الأدلة»[1] لم يذكر على ذلك حجة، بل هذه المقدمة احتاج إليها في مسألة حدوث العالم لما أراد أن يبين أن الجسم لا يخلو من كل جنس من أجناس الأعراض عن عَرَض منه، فأحال على كلامه مع الكرَّامية، ولما تكلم مع الكرامية في هذه المسألة أحال على كلامه في مسألة حدوث العالم مع الفلاسفة، ولم يذكر دليلا عقلياً، لا مع هؤلاء ولا مع هؤلاء. وإنما احتج الكرامية بتناقضهم.

ومضمون ما اعتمد عليه من قال: «إن القابل للشيء لا يخلو منه ومن ضده» أن الجسم لا يخلو عن الأكوان الأربعة: الاجتماع، والإفتراق، والحركة، والسكون، فتُقَاس بقية الأعراض عليها، واحتجوا بأن القابل لها لا يخلو عنها وعن ضدها بعد الاتصاف، كما سلمته الكرامية، فكذلك قبل الاتصاف. / ٢/ ١٧٨

فأجابهم مَنْ خالفهم -كالرازي وغيره- بأن الأولى قياسٌ مَحْض بغير جامع، فإذا قُدر أن الجسم يستلزم نوعاً من أنواع الأعراض، فمن أين يجب أن يستلزم بقية الأنواع؟ وأيضاً فإن الذي يُسَلِّمونه لهم الحركة والسكون، والسكون: هل وجودٌ أو عدم؟ فيه قولان معروفان، وأما الاجتماع والافتراق فهو مبني على مسألة الجوهر الفرد، ومن قال: «إن الأجسام ليست مركَّبة من الجواهر الفردة» -وهم أكثر

---

(١) مرّ الكلام عليه.

الطوائف- لم يقل بأن الجسم لا يخلو من الاجتماع والافتراق، بل الجسم البسيط عنده واحد، سواء قَبِلَ الافتراق أو لم يقبله، وكذلك إذا قُدِّر أن فيه حقائق مختلفة متلازمة لم يلزم من ذلك أن يقبل الاجتماع والافتراق.

وأما كونه لا يخلو عنهما بعد الاتصاف فأجابوا عنه بمنع ذلك في الأعراض التي لا تقبل البقاء كالحركات والأصوات، وأما ما يقبل البقاء فهو مبني على أن الباقي هل يفتقر زواله إلى ضد أم لا؟ فمن قال: «إن الباقي لا يفتقر زواله إلى ضد» أمكنه أن يقول بجواز الخلو عن الاتصاف بالحادث بعد قيامه بدون ضد يزيله، ومن قال: «لا يزول إلا بضد» قال: إن الحادث لا يزول إلا بضد حادث، فإن الحادث بعد الحدوث لا يخلو ٢/١٧٩ المحل منه ومن ضده، بناءً على هذا/ الأصل، فإن كان هذا الأصل صحيحاً ثبت الفرق، وإن كان باطلا منع الفرق، وتُناقضهم يدل على فساد أحد قوليهم.

ثم القائلون بموجب هذا الأصل طوائف كثيرون، بل أكثر الناس على هذا، فلا يلزم من تناقض الكرامية تناقض غيرهم.

وأما المقدمة الثانية -(وهي أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث)-

فهذه قد نازع فيها طوائف من أهل الكلام والفلسفة والفقه والحديث والتصوف وغيرهم، وقالوا: التسلسل الممتنع هو التسلسل في العلل، فأما التسلسل في الآثار المتعاقبة والشروط المتعاقبة فلا دليل على بطلانه، بل لا يمكن حدوث شيء من الحوادث، لا العالم ولا شيء من أجزاء العالم، إلا بناء على هذا الأصل؛ فمن لم يجوز ٢/١٨٠ ذلك لزمه حدوث الحوادث بلا سبب حادث،/ وذلك يستلزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح، كما قد بسط هذا في مسألة حدوث العالم، وبُيِّن أنه لا بد من تسلسل الحوادث أو الترجيح بلا مرجح، وأن القائلين بالحدوث بلا سبب حادث يلزمهم الترجيح بلا مرجح، وأن القائلين بقدم العالم يلزمهم الترجيح بلا مرجح ويلزمهم حدوث الحوادث بلا محدث أصلا، وهذا أفسد من حدوثها بلا سبب حادث.

والطوائف أيضاً متنازعة في هذا الأصل، وجمهور الفلاسفة وجمهور أهل الحديث لا يمنعون ذلك. وأما أهل الكلام: فللمعتزلة فيه قولان، وللأشعرية فيه قولان.

• وأما الحجة الثانية -وهي أنه (**لو كان قابلا لها لكان قابلا لها في الأزل، وذلك فرع إمكان وجودها ووجودها في الأزل محال**- **فقد أجاب عنها بالمعارضة بأنه قادر على الحوادث، ولا يلزم من كون القدرة أزلية أن يكون إمكان المقدور أزلياً**).

قلت: ويمكن أن يجاب عنها بوجوه أخرى:

أحدها: أنه لا يسلَّم أنه إذا كان قابلا لحدوث الحادث أن يكون قابلا له في الأزل إلا إذا أمكن وجود ذلك في الأزل، فإنه إذا قيل: «هو قابل لما يمتنع أن يكون أزلياً» كان بمنزلة أن يقال: هو قادر على ما يمتنع أن يكون أزلياً؛ فمن اعتقد امتناع حدوث حادث في الأزل، وقال مع ذلك بأنه قادر على الحوادث وقابل لها؛ لم يلزمه القول بإمكان وجود المقدور المقبول في الأزل، لكن هذا المقام هو مقام الذين يقولون «يمتنع حدوث الحوادث بلا سبب حادث» والكلامُ في هذا مشترك بين كونه قادرا وقابلا، فمن جوَّز حدوث الحوادث بلا سبب حادث -كالكُلاَّبية وأمثالهم من المعتزلة والكرامية- كان كلامه في هذا/ بمنزلة كلامه في هذا، ومن قال: «إن حدوث الحوادث لا بد له من سبب حادث» -كما يقوله من يقوله من أهل الكلام والفلسفة وأهل الحديث وغيرهم الذين يقولون: إنه تقوم به الأمور المتعلقة بقدرته ومشيئته، ولم يزل كذلك، أو يقولون بتعاقب ذلك في غيره، كما يشترك في هذا الأصل من يقوله من الهشامية والمعتزلة والمرجئة وأهل الحديث والسلفية والفلاسفة ومن وافق هؤلاء من أتباع الأشعري وغيرهم- فقولهم في هذا كقولهم في هذا. ٢/ ١٨١

الوجه الثاني: أن يلتزم قائل ذلك إمكان وجود المقبول في الأزل، كما يلتزم من يلتزم إمكان وجود المقدور في الأزل، وقد عرف أن لطوائف المسلمين في هذا الأصل قولين معروفين، فإن ما لا يتناهى من الحوادث: هل يمكن وجوده في الماضي والمستقبل أو في الماضي فقط أو فيهما جميعا؟ على ثلاثة أقوال معروفة، قال بكل قولٍ طوائفُ من نظار المسلمين وغيرهم.

الوجه الثالث: أن يُجاب بجواب مركب، فيقال: هو قابل لما هو قادر عليه، فإن كان ثبوت جنسها في الأزل ممكناً كان قابلا لذلك في الأزل، وقادراً عليه في الأزل، وإن لم يكن ثبوت هذا الجنس ممكناً في الأزل كان قابلا للممكن من ذلك، كما هو قادر على الممكن من ذلك.

٢/ ١٨٢ **الوجه الرابع**: أن يقال: كونه قابلا أو ليس بقابل: هو نظر في/ محل هذه الأمور، وليس نظرا في إمكان تسلسلها أو امتناع ذلك، كما أن النظر في كونه يقبل الاتصاف بالصفات- كالعلم والقدرة- هو نظر في إمكان اتصافه بذلك. فأما وجوبُ تناهي ما مضى من الحوادث أو ما بقي، وإمكانُ وجود جنس الحوادث في الأزل: فذلك لا اختصاص له بمحل دون محل، فإن قُدِّر امتناعُ قيام ذلك به فلا فرق بين المتسلسل والمتناهي، وإن قدّر إمكان ذلك كان بمنزلة إمكان حدوث الحوادث المنفصلة، والكلام في إمكان تسلسلها وعدم إمكان ذلك مسألة أخرى.

الجواب الخامس: أن يقال: هذه الأمور المقبولة هي من الحوادث المقدورة، بخلاف الصفات اللازمة له، فإنها ليست مقدورة، فالمقبولات تنقسم إلى مقدور وغير مقدور، كما أن المقدورات تنقسم إلى مقبول وغير مقبول، وما يقوم بالذات من الحوادث هو مقبول مقدور، وحينئذ فإذا كان وجود المقدور في الأزل محالا كان وجود هذا المقبول

في الأزل محالا؛ لأن هذا المقبول مقدور من المقدورات، وإذا كان وجود هذه الحوادث المقدورة المقبولة محالا في الأزل لم يلزم من ذلك امتناع وجودهما فيما لا يزال، كسائر الحوادث، ولم يلزم من كون الذات قابلة لها إمكانُ وجودها في الأزل.

الجواب السادس: أن يقال: أنتم تقولون: «إنه قادر في الأزل» مع امتناع وجود المقدور في الأزل، وتقولون: «إنه قادر في الأزل على ما لا يزال» فإن كان هذا الكلام صحيحاً أمكن أن يقال في/ المقبول كذلك، ويقال: هو قابل في الأزل مع امتناع وجود ٢/ ١٨٣ المقبول في الأزل، وهو قابل في الأزل لما لا يزال، وإن كان هذا الكلام باطلا لزم إما إمكان وجود المقدور في الأزل، وأما امتناع كونه قادراً في الأزل، وعلى التقديرين: يبطل ما ذكرتموه من الفرق بين القادر وبين القابل بقولكم: «تقدم القدرة على المقدور واجب دون تقدم القابل على المقبول».

الجواب السابع: أن يقال: أنتم اعتمدتم في هذا على أن تلك القابلية يجب أن تكون من لوازم الذات، ويلزم من ذلك إمكان وجود المقبول في الأزل؛ لأن قابلية الشيء لغيره نسبةٌ بين القابل والمقبول، والنسبة بين الشيئين موقوفة عليهما، فيقال لكم: إن كانت النسبة بين الشيئين موقوفة عليهما -أي على تحققهما معا في زمن واحد، كما اقتضاه كلامكم- بطل فرقُكم، وهو قولكم «بأن تقدم القدرة على المقدور واجب» فإن القدرة نسبة بين القادر والمقدور، مع وجوب تقدم القدرة على المقدور، وهكذا تقولون «الإرادة قديمة، مع امتناع وجود المراد في الأزل» وتقولون: «الخطاب قديم، مع امتناع وجود المخاطب في الأزل» فإذا كنتم تقولون بأن هذه الأمور التي تتضمن النسبة بين شيئين تتحقق في الأزل مع وجود أحد المنتسبَيْن في الأزل دون الآخر، أمكن/ أن يقال: ٢/ ١٨٤ إن القابلية متحققة في الأزل، مع امتناع تحقق المقبول في الأزل، كما قال كثير من الناس: إن التكوين ثابت في الأزل، مع امتناع وجود المُكوَّن في الأزل.

• وأما الحجة الثالثة -وهو أن قيام الحوادث به تَغَيُّر، والله منزه عن التغير- فهذه هي التي اعتمد عليها الشهرستاني في« نهاية الإقدام» ولم يحتج بغيرها.

وقد أجاب الرازي وغيره عن ذلك بأن لفظ «التغير» مجمل، فإن الشمس والقمر والكواكب إذا تحركت أو تحركت الرياح أو تحركت الأشجار والدواب من الأناسيِّ وغيرهم فهل يسمى هذا تغيرا، أو لا يسمى تغيرا؟ فإن سُمي تغيرا كان المعنى أنه إذا تحرك المتحرك فقد تحرك، وإذا تغير بهذا التفسير فقد تغير، وإذا قامت به الحوادث- كالحركة ونحوها- فقد قامت به الحوادث، فهذا معنى قوله: «إن فُسر بذلك فقد اتحد اللازم والملزوم».

فيقال: وما الدليل على امتناع هذا المعنى؟ وإن سماه المسمي تغيراً، وإن كان هذا لا يسمى تغيرا، بل المراد بالتغير غير مجرد قيام الحوادث، مثل أن يعني بالتغير الاستحالة في الصفات، كما يقال: تغير المريض، وتغيرت البلاد، وتغير الناس، ونحو ذلك، فلا دليل على أنه يلزم من/ الحركة ونحوها من الحوادث مثل هذا التغير، ولا ريب أن التغير ٢/ ١٨٥ المعروف في اللغة هو المعنى الثاني، فإن الناس لا يقولون للشمس والقمر والكواكب- إذا كانت جارية في السماء-: إن هذا تغير، وإنها تغيرت، ولا يقولون للإنسان إذا كانت عادته أن يقرأ القرآن ويُصَلي الخمس: إنه كلما قرأ وصلى قد تغير، وإنما يقولون ذلك لمن لم تكن عادته هذه الأفعال، فإذا تغيرت صفته وعادته قيل: إنه قد تغير.

وحينئذ فمن قال: «إنه سبحانه لم يزل متكلما إذا شاء، فعَّالا لما يشاء» لم يسم أفعاله تغيرا، ومن قال: «إنه تكلم بعد أن لم يكن متكلماً، وفعل بعد أن لم يكن فاعلا» فإنه يلزم من قال: «إن الكلام والفعل يقوم به» ما يلزم من قال: «إن الكلام والفعل يقوم بغيره» والقول في أحد النوعين كالقول في الآخر. وذا قدِّر أن النزاع لفظي فلا بد من دليل

سمعي أو عقلي يجوّز أحدهما ويمنع الآخر، وإلا فلا يجوز التفريق بين المتماثلين بمجرد الدعوى، أو بمجرد إطلاق لفظيٍّ من غير أن يكون ذلك اللفظ مما يدل على ذلك المعنى في كلام المعصوم؛ فأما إذا كان اللفظ في كلام المعصوم- وهو كلام الله وكلام رسوله وكلام أهل الإجماع- وعُلم مرادُهُ بذلك اللفظ؛ فإنه يجب مراعاة مدلول ذلك اللفظ، ولا يجوز مخالفة قول المعصوم. وإطلاقُ التغير على الأفعال، كإطلاق لفظ «الغير» على الصفات، وإطلاق لفظ «الجسم»/ على الذات، وكل هذه الألفاظ فيها إجمال واشتباه ٢/ ١٨٦ وإبهام. ومذهب السلف والأئمة: أنهم لا يطلقون لفظ «الغير» على الصفات، لا نفياً ولا إثباتا، فلا يطلقون القول بأنها غيره، ولا بأنها ليست غيره، إذ اللفظ مجمل، فإن أراد المُطْلِق بالغير المباين فليست غيرا، وإن أراد بالغير ما قد يعلم أحدهما دون الآخر، فهي غير، وهكذا ما كان من هذا الباب.

وإذا كان هذا كلامهم في لفظ «الغير» فلفظ «التغير» مشتق منه. ومن تأمل كلام فحول النظر في هذه المسألة علم أن الرازي قد استوعب ما ذكروه، وأن النفاة ليست معهم حجة عقلية تثبت على السبر، وإنما غايتهم الزام التناقض لمن يخالفهم من المعتزلة والكرامية والفلاسفة.

ومن المعلوم أن تناقض المنازع يستلزم فساد أحد قوليه لا يستلزم فساد قوله بعينه الذي هو مورد النزاع، ولهذا كان مَنْ ذَمَّ أهل الكلام المحدَث من أهل العلم لأنهم يصفونهم بهذا، ويقولون: يقابلون فاسداً بفاسد، وأكثر كلامهم في إبداء مناقضات الخصوم.

وأيضاً فغير ذلك الخصم لا يلتزم مقالته التي ناقض بها مورد النزاع، كما في هذه المسألة؛ فإنه وإن كانت الكرامية قد تناقضوا فيها فلم يتناقض فيها غيرهم من الأئمة والسلف وأهل الحديث وغيرهم من طوائف أهل النظر والكلام. / ٢/ ١٨٧

وقد قال أبو القاسم الأنصاري- شيخ الشهرستاني وتلميذ أبي المعالي- في «شرح الإرشاد»[١]: «أجْوَدُ ما يتمسك به في هذه المسألة تناقض الخصوم».

وهو كما قال: فإنه لم يجد لمن تقدمه في ذلك مسلكا سديداً، لا عقلياً ولا سمعياً. واعتبر ذلك بما ذكره أبو المعالي في كتابه الذي سماه: «الإرشاد إلى قواطع الأدلة» وقد ضمَّنه عيون الأدلة الكلامية التي يسلكها موافقوه، وقد تكلم على هذا الأصل في موضعين من كتابه:

أحدهما: في مسألة حدوث العالم[٢]، فإنه استدل بدليل الأعراض المشهور، وهو أن الجسم لا يخلو عن الأعراض، وما لا يخلو عنها فهو حادث[٣]، وهو الدليل الذي اعتمدت عليه المعتزلة قبله، وهو الذي ذمه الأشعري في «رسالته إلى أهل الثغر»، وبَيَّن أنه ليس من طرق الأنبياء وأتباعهم، والدليل هو مبني على إثبات أربع مقدمات: الأعراض، وإثبات حدوثها، وأن الجسم لا يخلو منها، وإبطال حوادث لا أولَ لها[٤]، فلما صار إلى المقدمة الثالثة قال[٥]: (**وأما الأصل الثالث-/ وهو**[٦] **تبيين استحالة تَعَرِّي الجواهر عن الأعراض- فالذي صار إليه أهل الحق: أن الجوهر لا يخلو عن كل جنس من الأعراض وعن جميع**[٧] **أضداده، إن كان له أضداد**[٨]. **وإن كان له**

٢/ ١٨٨

---

(١) هو أبو القاسم سلمان بن ناصر بن عمران بن محمد الأنصاري، من أهل نيسابور، المتوفى سنة (٥١١هـ أو ٥١٢هـ)، كان فقيهاً شافعياً ومفسراً ومتكلماً ومن كتبه «شرح الإرشاد في أصول الدين» وكتاب «الغنية» في فروع الشافعية، وكتاب «شرح الإرشاد» مفقود.

(٢) سنحيل في طبعة الإرشاد إلى ط.الخانجي (١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م)، (ص١٧-٢٧).

(٣) المرجع السابق، (ص١٧).

(٤) المرجع السابق (ص١٧-١٨).

(٥) المرجع السابق (ص٢٢).

(٦) الإرشاد: فهو.

(٧) وفي «الإرشاد» (ص٢٣)، ومن جميع.

(٨) الإرشاد: إن كانت له أضداد.

ضد واحد لم يخل الجوهر عن أحد الضدين، وإن قُدِّر عَرَض لا ضد له لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه.

قال[١]: وجوَّزت الملحدة خلو الجوهر عن جميع الأعراض، والجواهر في اصطلاحهم تسمى الهَيُولي والمادة، والأعراض تسمى الصورة.

قال[٢]: وجوّز الصالحي[٣] العروّ[٤] عن جملة الأعراض ابتداء، ومنع البصريون من المعتزلة[٥] من العرو عن جميع[٦] الأكوان، وجوزوا/ الخلو عما عداها، وقال الكعبي ومتبعوه: يجوز الخلو عن الأكوان، ويمتنع العروّ عن الألوان[٧]. ٢/ ١٨٩

قال[٨]: وكل مخالف لنا يوافقنا على امتناع العروّ عن الأعراض بعد قبول الجواهر لها، فيفرض الكلام على الملحدة في الأكوان؛ فإن القول فيها يستند إلى الضرورة، فإننا ببديهة العقل نعلم أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق لا تعقل غير متماسة ولا متباينة.

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة في «الإرشاد» (ص٢٣).

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٣) لعله: صالح بن عمرو الصالحي، ذكره الشهرستاني في «الملل والنحل» وذكر «الصالحية» فقال: (أصحاب صالح بن عمرو الصالحي ومحمد بن شبيب وأبو شمر وغيلان بن حرث ومحمد بن التميمي كلهم جمعوا بين القدر والإرجاء)، وانظر كلام الأشعري على أبي الحسين الصالحي ومذهبه في الإرجاء في «مقالات الإسلاميين» (١/ ١٩٨). (رشاد).

(٤) الإرشاد: الخلو، وفي التعليق أن نسخة (م) ذكرت: العرو. (رشاد).

(٥) من: ليست في «الإرشاد».

(٦) جميع: ليست في «الإرشاد».

(٧) الإرشاد: (ص٢٤).

(٨) بعد الكلام السابع مباشرة، (ص٢٤).

ومما يوضح ذلك: أنها إذا اجتمعت فيما لا يزال[١] فلا يتقرر اجتماعها[٢] إلا عن افتراق سابق، إذا قدّر لها الوجود قبل الاجتماع، وكذلك إذا طرأ الافتراق عليها اضطررنا إلى العلم بأن الافتراق مسبوق باجتماع، وغرضنا في روم إثبات حدث العالم؛ يتضح بالأكوان). / ٢/١٩٠

قلت: إثبات الأكوان بقبول الحركة والسكون هو الذي لا يمكن دفعه؛ فإن الجسم الباقي لا بد له من الحركة أو السكون، وأما الاجتماع والافتراق فهو مبني على إثبات الجوهر الفرد، والنزاع فيه كثير مشهور، فإن من ينفيه لا يقول: إن الجسم مركب منه، ولا إن الجواهر كانت متفرقة فاجتمعت، والذين يثبتونه أيضاً لا يمكنهم إثبات أن الجواهر كانت متفرقة فاجتمعت، فإنه لا دليل على أن السماوات كانت جواهر متفرقة فجمع بينها، ولهذا قال في الدليل: «فإنا ببديهة العقل نعلم أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق لا تعقل غير متماسة ولا متباينة». وهذا كلام صحيح، لكن الشأن في إثبات الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق؛ فما ذكره من الدليل مبني على تقدير أنها كانت متفرقة فاجتمعت، وهذا التقدير غير معلوم، بل هو تقدير مُنْتَفٍ في نفس الأمر عند جمهور العقلاء من المسلمين وغيرهم.

ثم قال أبو المعالي[٣]: **(وإن[٤] حاولنا رداً على المعتزلة فيما خالفونا فيه تمسكنا بنكتتين: إحداهما: الاستشهاد بالإجماع على امتناع العروّ عن الأعراض بعد الاتصاف بها. فنقول: كل عَرَض باقٍ فإنه ينتفي عن محله بطَرَيان ضده، ثم الضد**

---

(١) الإرشاد، في نسخة واحدة: فيما لم يزل.

(٢) الإرشاد: فلا يتقرر في العقل اجتماعها.

(٣) الإرشاد (ص٢٤) بعد النص الأخير.

(٤) الإرشاد في نسخة واحد: فإن.

إنما يطرأ في حال عدم المنتفى به/ على زعمهم، فإذا انتفى البياضُ فهلا جاز أن لا يحدث بعد انتفائه لون، إن كان يجوز الخلو[1] من الألوان[2]، وتَطَّرد[3] هذه الطريقة في أجناس الأعراض). ١٩١/٢

قلت: مضمون هذا أنه قاس ما بعد الاتصاف على ما قبله، وقد أجابه المنازعون عن هذا بأن الفرق بينهما: أن الضد لا يزول إلا بِطَريان ضده؛ فلهذا لم يَخْلُ منهما: فإن كان هذا الفرق صحيحاً بطل القياس، وإلا منع الحكم في الأصل، وقيل: بل يجوز خلوه بعد الاتصاف إذا أمكن زوال الضد بدون طريان آخر، وما ذكره في السواد والبياض قضية جزئية، فلا تثبت بها دعوى كلية، ومن أين يعلم أن كل طعم في الأجسام إذا زال فلا بد أن يخلفه طعم آخر؟ وكل ريح إذا زالت فلا بد أن يخلفها ريح آخر؟ وكذلك في الإرادة والكراهة ونحو ذلك، فمن أين يعلم أن المريد للشيء المحب له إذا زالت إرادته ومحبته فلا بد أن يخلفه كراهية وبُغْضة؟ ولم لا يجوز خلو الحي عن حب المعين وبغضه وإرادته وكراهته؟

قال: (**ونقول أيضاً: الدال على استحالة قيام الحوادث بذات/ الرب سبحانه وتعالى: أنها لو قامت به لم يَخْلُ عنها، وذلك يقضي بحدثه[4]، فإذا جوز الخصم عُرُوَّ الجوهر عن حوادث[5] مع قبوله لها صحةً وجوازاً فلا يستقيم مع ذلك دليل على استحالة قبول الباري[6] للحوادث**). ١٩٢/٢

---

(١) الإرشاد: تقدير الخلو.

(٢) من الألوان: كذا في (س)، وفي «الإرشاد» (ص٢٥)، وفي نسخة من «الإرشاد»: من الألوان ابتداء، وفي سائر النسخ: عن الأكوان. (رشاد).

(٣) الإرشاد: ونطرد.

(٤) الإرشاد: يفضي لحدثه.

(٥) الإرشاد: عن الحوادث.

(٦) الإرشاد: الباري تعالى.

قلت: فلقائل أن يقول: هذا غايته إلزام لهؤلاء المعتزلة: إنكم إذا جوّزتم ذلك لم يكن لكم حجة على استحالة قبول الباري للحوادث.

فيقال: إما أن يكون هذا لازما، وإما أن لا يكون لازما: فإن كان لازما دل ذلك على أنه لا دليل للمعتزلة على ذلك، ولا دليل له أيضا؛ فإن مجرد موافقة المعتزلة له لا يكون دليلا لواحد منهما في شيء من المسائل التي لم نعلم فيها نزاعا، فكيف مع ظهور النزاع؟ وإن لم يكن لازما لهم لم يكن حجة عليهم.

فقد تبين أنه لم يذكر حجة على أن القابل للشيء لا يخلو منه ومن ضده.

٢/١٩٣ الموضع الثاني- قال في أثناء الكتاب[١]:/

(فصل)[٢] مما يخالف فيه الجوهر حكم الإله: قبولُ الأعراض، وصحة الاتصاف بالحوادث، والربُّ يتقدس عن قبول الحوادث.

قال[٣]: وذهبت الكرامية إلى أن الحوادث تقوم بذات الرب، ثم زعموا أنه لا يتصف بما يقوم به من الحوادث، وصاروا[٤] إلى جهالة لم يُسبقوا إليها، فقالوا: القول الحادث يقوم بذات الرب، وهو غير قائل به، وإنما يقول بالقائلية، والقائلية عندهم القدرة على التكلم[٥]، وحقيقة أصلهم: أن أسماء الرب لا يجوز أن

---

(١) الإرشاد (ص٤٤).

(٢) زاد المحققان بعد كلمة فصل عبارة (في عدم قبول الله للأعراض) وجعلاها عنواناً للفصل.

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٤) الإرشاد: وصار، وهو خطأ.

(٥) عبارة: (والقائلية عندهم القدرة على التكلم) ليست في الإرشاد.

تتجدد[١]، ولذلك وصفوه بكونه خالقاً في/ الأزل، ولم يتحاشوا من قيام الحوادث ٢/ ١٩٤ به، وتنكبوا إثبات[٢] وصف جديد له ذكرا وقولاً.

قال: والدليل على بطلان ما قالوه: أنه لو قَبِل الحوادث لم يَخْلُ منها، لما سبق تقريره في الجواهر، حيث قضينا باستحالة تعرِّيها عن الأعراض، ولو لم تخل[٣] عن الحوادث لم تسبقها، وينساق ذلك إلى الحكم بحدث الصانع.

قال: ولا يستقيم هذا الدليل على أصل المعتزلة، مع مصيرهم إلى تجويز خلو الجوهر عن الأعراض، على تفصيل لهم أشرنا إليه، وإثباتهم أحكاما متجددة لذات الرب تعالى من الإرادة المحدثة[٤] القائمة لا بمحل[٥] على زعمهم، ويصدهم أيضاً عن طرد دليل[٦] في هذه المسألة: أنه إذا لم يمتنع تجدد أحكام للذات من غير أن تدل على الحدث لم يبعد مثل ذلك في اعتوار نفس الأعراض على الذات. / ٢/ ١٩٥

هذا كلامه، ولقائل أن يقول: «قوله الدليل على بطلان ما قالوه: أنه لو قبلها لم يخل منها لما سبق تقريره في الجواهر» هو لم يذكر دليلا هناك إلا قياس ما قبل الاتصاف على ما بعده، وهو ليس حجة علمية عقلية، بل غايته: احتجاج بموافقة

(١) أن تتجدد: كذا في (س)، (هـ)، وفي «الإرشاد» (ص٤٥)، وفي سائر النسخ: أن تجرد. (رشاد).

(٢) الإرشاد (في نسختين): عن إثبات، وفي نسخة بدون (عن).

(٣) الإرشاد في نسخة: وما لم تخل، وفي نسختين: ولو يخل.

(٤) الإرشاد (في نسختين): من الإرادات الحادثة، وفي نسخة: عن الإرادة الحادثة.

(٥) الإرشاد: لا بمحال.

(٦) الإرشاد (في نسختين): دليلهم، وفي نسخة: دليل.

منازعه في مسألة عظيمة عقلية تُرَدُّ لأجلها نصوص الكتاب والسنة، وينبني عليها من مسائل الصفات والأفعال أمور عظيمة اضطرب فيها الناس، فمن الذي يجعل أصول الدين مجرد قول قالته طائفة من أهل الكلام وافق بعضهم بعضا عليه من غير حجة عقلية ولا سمعية؟

وقد أجاب المنازعون بجواب مركب، وهو إما الفرق - إن صح - وإلا منع حكم الأصل.

وأيضاً فإنه قد قرر هناك وهنا أن المعتزلة أئمة الكلام الذين أظهروا في الإسلام نفي الصفات والأفعال، وسموا ذلك تقديسا له عن الأعراض والحوادث، وقد ذكر أبو المعالي أنه لا حجة لهم على استحالة اتصافه بالحوادث، وأنه يلزمهم نقيض ذلك؛ أما الأول: فإن القابل للشيء عندهم يجوز أن يخلو عنه وعن ضده، وأما لزوم هذا القول لهم: فلإثباتهم أحكاماً متجددةً للربِّ، وأنه إذا لم يمتنع تجدد أحكام للذات/ من غير أن يدلَّ على الحدوث: لم يبعد مثل ذلك في اعتوار أنفس الأعراض، وكان ما ذكره الأستاذ أبو المعالي يقتضي أن القول بحلول الحوادث يلزم المعتزلة، وأنه لا دليل لهم على نفي ذلك، وهو أيضاً لم يذكر دليلا لموافقيه على نفي ذلك.

٢/١٩٦

فأفاد ما ذكره أن أئمة النفاة لحلول الحوادث به القائلين بأنه لا يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته لا دليل لهم على ذلك، بل قولهم يستلزم قول أهل الإثبات لذلك.

قال[1]: ونقول للكرامية: مصيركم إلى إثبات قول حادث مع نفيكم اتصاف الباري به تناقض؛ إذ لو جاز قيام معنى بمحل[2] من غير أن يتصف المحل بحكمة

---

(١) بعد النص الأخير مباشرة في «الإرشاد» (ص٤٥). (٢) الإرشاد: بمحل غائباً.

لجاز شاهدا قيام أقوال وعلوم وإرادات بمحال من غير أن تتصف المحال بأحكام موجبة عن المعاني، وذلك يخلط الحقائق ويجر إلى جهالات.

قال[١]: ثم نقول لهم: إذا جوزتم قيام ضروب من الحوادث بذاته، فما المانع من تجويز قيام أكوان[٢] حادثة بذاته على التعاقب؟/ وكذلك سبيل الإلزام فيما ٢/ ١٩٧ يوافقوننا على استحالة قيامه به[٣] من الحوادث. ومما يلزمهم: تجويز قيام قدرة حادثة وعلم حادث بذاته، على حسب أصلهم في القول والإرادة الحادثين[٤] ولا يجدون بين ما جوَّزوه وامتنعوا عنه فصلاً.

قال[٥]: ونقول لهم[٦]: قد[٧] وصفتم الرب تعالى بكونه متحيزا، وكل متحيز جسم وجرم، ولا يتقرر[٨] في المعقول خلو الأجرام من الأكوان[٩]، فما المانع من تجويز قيام الأكوان[١٠] بذات الرب؟ ولا محيص لهم عن شيء مما أُلْزِموه).

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة في «الإرشاد» (ص٤٦).

(٢) الإرشاد: ألوان.

(٣) الإرشاد (في نسخة واحدة): به سبحانه، وفي نسختين: به.

(٤) الإرشاد (في نسخة واحدة): الحادثتين، وفي نسختين: الحادثين.

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٦) الإرشاد: ونقول أيضاً.

(٧) الإرشاد (في نسختين): إذا، وفي نسخة: قد.

(٨) الإرشاد (في نسخة): فلا يتقرر، وفي أخرى: ولا يتقذر، وفي ثالثة: ولا يتعذر.

(٩) الإرشاد (في نسخة): عن الألوان، وفي أخرى: على الألوان، وفي ثالثة: عن الأكوان.

(١٠) قيام الأكوان: كذا في نسخة من الإرشاد وفي أخرى: قيام الألوان، وفي ثالثة قيام ألوان.

قلت: ولقائل أن يقول: هذه الوجوه الأربعة التي ذكرها ليس فيها حُجّة تصلح لإثبات الظن في الفروع، فضلا عن إثبات اعتقاد يقيني في أصول الدين يُعَارِضُ به نصوص الكتاب والسنة؛ فإن غاية هذا الكلام - إن صح - أن الكرامية تناقضوا، وقالوا قولا ولم يلتزموا بلوازمه. / ٢/١٩٨

فيقال: إن كان ما ذكره لازما لهم لزمهم الخطأ: إما في إثبات الملزوم، وإما في نفي اللازم، ولم يتعين الخطأ في أحدهما، فلم لا يجوز أن يكون خطؤهم في نفي اللوازم؟ فإن أقام على ذلك دليلا عقليا كان هو حجة كافية في المسألة، وإلا استفدنا خطأ الكرامية في أحد قوليهم، وإن لم يكن ما ذكره لازما لهم لم يفد لا إثبات تناقضهم ولا دليلا في مورد النزاع.

ثم يقال: أما الوجه الأول فحاصله نزاع لفظي: هل يتصف بالحوادث أو لا يتصف؟ كالنزاع في أمثال ذلك، وإذا كان من أصلهم الفرق بين اللازم وغير اللازم، بحيث يسمون اللازم صفة دون العارض، كاصطلاح من يفرق بين الصفات والأفعال فلا يسمى الأفعال صفات وإن قامت بمحل كاصطلاح من يفرق بين الأقوال والأفعال، فلا يسمى ما يتكلم به الإنسان عملا، وإن كان له فيه حركة ونحو ذلك - كانت هذه أموراً اصطلاحية لفظية لغوية، لا معاني عقلية. والمرجع في إطلاق الألفاظ - نفيا وإثباتا - إلى ما جاءت به الشريعة، فقد يكون في إطلاق اللفظ مفسدة وإن كان المعنى صحيحاً.

وما ألزمهم إياه في الشاهد: فأكثر الناس يلتزمونه في الأفعال؛ فإن الناس تفرق في الإطلاقات بين صفات الإنسان وبين أفعاله، كالقيام/ والقعود والذهاب والمجيء؛ فلا يسمون ذلك صفات، وإن قامت بالمحل. وكذلك العلم الذي يعرض للعالم ويزول، والإرادة التي تعرض له وتزول، قد لا يسمون ذلك صفة له، وإنما يصفونه بما كان ثابتا له كالخلق الثابت. ٢/١٩٩

وبالجملة فهذه بحوث لفظية سمعية، لا عقلية، وليس هذا موضعها.

وأما قيام الأكوان به على التعاقب، وقيام ما أحالوا قيامه به، فهم يفرّقون بين ما جوزوه ومنعوه بما يفرِّق به مثبتة الصفات بين ما وصفوه به وبين ما منعوه، فكما أنهم يصفونه بصفات الكمال فلا يلزمهم أن يصفوه بغيرها، فكذلك هؤلاء يقولون، فإن صح الفرق وإلا كانوا متناقضين.

ومن المعلوم أن الله تعالى لما وُصِفَ بالسمع والبصر - كما دلت عليه النصوص - ألزمت النفاة لأهل الإثبات إدراك الشم والذوق واللمس، فمن الناس من طرد القياس، ومنهم من فرق بين الثلاثة والاثنين، ومنهم من فرق بين إدراك اللمس، وإدراك الشم والذوق؛ لكون النصوص أثبتت الثلاثة دون الاثنين.

فإذا قال المعتزلة البصريون والقاضي أبو بكر وأبو المعالي وغيرهما ممن يصفه بالإدراكات الخمسة، لمن لم يصفه إلا باثنين أو ثلاثة: يلزمكم/ طرد القياس، لزمهم إما ٢/ ٢٠٠ الفرق وإلا كانوا متناقضين، ولم يكن هذا دليلا على إبطال اتصافه بالسمع والبصر.

وكذلك إذا قال من جعل الإدراكات الخمسة تتعلق به، كما فعله هؤلاء ومن وافقهم، كالقاضي أبي يعلى ونحوه لمن أثبت الرؤية: يلزمكم أن تصفوه بتعلق السمع والشم والذوق واللمس به، كما قلتم في الرؤية؛ كانوا أيضاً على طريقين: منهم من يذكر الفرق، ومنهم من يفرق بين اللمس وغيره، لمجيء النصوص بذلك دون غيره.

قال أبو المعالي في «إرشاده»[1]: **(فإن قيل قد وصفتم الرب تعالى[2] بكونه سميعاً بصيراً، والسمع والبصر إدراكان، ثم ثبت شاهدا إدراكات سواهما[3]: إدراك**

---

(١) في «الإرشاد» (ص٧٦-٧٧).

(٢) الإرشاد: قد وصفتم الباري، وفي نسخة: الرب تعالى.

(٣) الإرشاد: ثم تثبت شاهداً إدراكات سواهما، وفي نسخة لا توجد كلمة: إدراكات. في سائر النسخ: =

يتعلق بقبيل الطعوم، وإدراك يتعلق بقبيل الروائح، وإدراك يتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة، فهل تصفون الرب تعالى بأحكام هذه الإدراكات أم تقتصرون على وصفه بكونه سمعياً بصيراً؟

قلنا: الصحيح المقطوع به عندنا: وجوبُ وصفه بأحكام الإدراك[١]، إذ كل إدراك ينفيه ضد فهو آفة[٢] فما دل على وجوب/ وصفه بحكم[٣] السمع والبصر، فهو دال على وجوب وصفه بأحكام الإدراك، ثم يتقدس الرب تعالى[٤] عن كونه شاماً ذائقاً لامساً[٥]: فإن هذه الصفات منبئة عن ضروب من الاتصالات، والرب يتعالى عنها، وهي لا تنبئ[٦] عن حقائق الإدراكات؛ فإن الإنسان يقول: شممت تفاحة فلم أدرك ريحها، ولو كان الشم دالاً على الإدراك لكان ذلك بمثابة قول القائل: أدركت ريحها، ولم أدركه، وكذلك القول في الذوق واللمس[٧]).

٢٠١/٢

قلت: ولا يلزم من تناقض هؤلاء- إن كانوا متناقضين- نفى الرؤية التي تواترت بها النصوص عن النبي ﷺ.

=ثم ثبت شاهداً سواهما. وزدت كلمة (إدراكات) ليستقيم الكلام.

(١) الإرشاد (ص٧٧): الإدراكات.

(٢) عبارة (فهو آفة) في الإرشاد (ص٧٧).

(٣) الإرشاد: بأحكام.

(٤) الإرشاد: الرب سبحانه وتعالى.

(٥) الإرشاد: شاماً أو ذائقاً أو لامساً، وفي سائر النسخ: شاماً وذائقاً ولامساً.

(٦) الإرشاد: ثم هي لا تنبئ.

(٧) هنا آخر عبارات الإرشاد (ص٧٧).

وقلت: وأما تعاقب الحوادث: فهم نفوه، بناء على امتناع حوادث لا أول لها، فإنْ صحَّ هذا الفرق وإلا لزمهم طرد الجواز، كما طرده غيرهم ممن لا يمنع ذلك./ ٢/٢٠٢

وأما حدوث القدرة والعلم فنفوهما؛ لأن عدم ذلك يستلزم النقص، لعموم تعلق العلم والقدرة، بخلاف الإرادة والكلام، فإنه لا عموم لهما؛ فإنه سبحانه لا يتكلم إلا بالصدق، لا يتكلم بكل شيء، ولا يريد إلا ما يسبق علمه به، لا يريد كل شيء، بخلاف العلم والقدرة، فإنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير.

وهذا كما فرقت المعتزلة بين هذا وهذا، فقالوا: إن له إرادة حادثة وكلاماً حادثا، ولم يقولوا: له عالمية حادثة وقادرية حادثة، فالسؤال على الفريقين جميعا. فإن صح الفرق، وإلا كانوا متناقضين. وقد أثبت غيرهم قيام علم بالموجود بعد وجوده، ولم يجعل ذلك عين العلم المتعلق به قبل وجوده، كما دل على ذلك ظاهر النصوص. وقد أثبت ذلك من أهل الكلام والفلسفة طوائف، كأبي الحسين البصري وأبي البركات وغيرهم، وغير المتقدمين مثل هشام بن الحكم وأمثاله، ومثل جهم. والمفرِّق- إن صح فرقه- وإلا لزم تناقضه.

وقيام الأكوان به نفوه؛ لأنها هي دليلهم على حدوث العالم كما[1] استدلت بذلك المعتزلة، وهم يقولون: المتصف بالأكوان لا يخلو منها. وهذا معلوم بالبديهة كما بينه الأستاذ أبو المعالي في أول كلامه، وقال[2]: «نفرض الكلام في الأكوان؛ فإن القول فيها يستند/ إلى الضرورة، فإذا كان من المعلوم بالضرورة: أن القابل للأكوان لا يخلو عنها، ٢/٢٠٣ فلو وصفوه بالأكوان للزم أن لا يخلو عنها، وهم يقولون بامتناع تسلسل الحوادث،

(١) الإرشاد (ص٢٤). (٢) الإرشاد: فيفرض الكلام مع الملحدة في الأكوان.

ويقولون: مالا يخلو من الحوادث فهو حادث، كما يوافقهم على ذلك أبو المعالي وأمثاله؛ فإن كان هذا الفرق صحيحاً بطل الإلزام لهم وصح فرقهم، وإن لم يكن هذا الفرق صحيحاً لم يكن في ذلك حجة للمنازع لهم، بل يقول القائل: كلاكما مخطئ، حيث قلتم بامتناع دوام الحوادث وتسلسلها.

ومعلوم أن هذا كلام متين لا جواب عنه؛ فإن فرقهم بين الأكوان وغيرها هو العلم الضروري من الجميع بأن القابل للأكوان لا يخلو منها، فما قبل الحركة والسكون لم يخل من أحدهما؛ فهذا هو محيصهم عما ألزمهم به؛ فإن كانت الأكوان كغيرها في أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده فقد ثبت تناقضهم إذا كان قابلا لها، وإن لم تكن مثل غيرها- كما تقوله المعتزلة- صح فرقهم، وهم يدّعون أنه ليس قابلا لها، كما وقد وافقهم على ذلك المعتزلة والأشعرية.

فإذا قال المعترض عليهم: يجب على أصلهم أن يكون قابلاِ لها؛ لأنهم يصفونه بكونه متحيزاً، وكل متحيز جسم وجرم، قيل: هذا كما تقوله المعتزلة للأشعرية: يلزمكم إذا قلتم إن له حياة وعلماً وقدرة: أن يكون متحيزا؛ لأنه لا يُعقل قيام هذه الصفات إلا بمتحيز، ويقولون:/ إنه لا يعقل موصوف بالعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة إلا ما هو جسم؛ فإذا وصفتموه بهذه الصفات لزمكم أن يكون جسما. ٢/ ٢٠٤

فإذا قال هؤلاء للمعتزلة: قد اتفقنا نحن وأنتم على أنه حي عليم قدير، وليس بمتحيز ولا جسم، فإذا عقلنا موجوداً حياً عليما قديراً ليس بجسم عقلنا حياة وعلماً وقدرة لا تقوم بجسم، قالوا: وأنتم وافقتمونا على أنه حي عليم قدير، وإثباتُ حي عليم قدير بلا حياة ولا علم ولا قدرة مكابرةٌ للعقل واللغة والشرع.

قالت الكرّامية لهؤلاء: قد اتفقنا نحن وأنتم على أنه موصوف بالحياة والعلم والقدرة ونحو ذلك من الصفات، مع اتفاقنا نحن وأنتم على أنه لا يتصف بالأكوان،

فهكذا إذا جوّزنا عليه أنه يسمع أصوات عباده حين يدعونه، ويراهم بعد أن يخلقهم، ويغضب عليهم إذا عَصَوه، ويحب العبد إذا تقرب إليه بالنوافل، ويكلم موسى حين أتى الوادي، ويحاسب خلقه يوم القيامة، ونحو ذلك مما دلت عليه النصوص؛ لم يلزمنا مع ذلك أن نجوّز لم يلزمنا مع ذلك أن نجوز عليه حدوث الأكوان.

ومَنْ تدبَّر كلام هؤلاء الطوائف- بعضهم مع بعض- تبين له أنهم لا يعتصمون فيما يخالفون به الكتاب والسنة إلا بحجة جَدَلية يسلِّمها بعضُهم لبعض، وآخرُ منتهاهم: حجة يحتجون بها في إثبات حدوث العالم لقيام الأكوان به أو الأعراض، ونحو ذلك من الحجج التي هي/ أصل الكلام المحدَث، الذي ذمه السلف والأئمة وقالوا: إنه ٢/ ٢٠٥ جهل، وإن حكم أهله «أن يضربوا بالجريد والنعال، ويُطَاف بهم في القبائل والعشائر، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقْبَلَ على الكلام» ولكن مَنْ عرف حقائق ما انتهى إليه هؤلاء الفضلاء الأذكياء ازداد بصيرة وعلماً ويقينا بما جاء به الرسول ﷺ، وبأن ما يعارضون به الكتاب والسنة من كلامهم الذي يسمونه عقليات: هي من هذا الجنس الذي لا ينفُق إلا بما فيه من الألفاظ المجملة المشتبهة، مع من قَلّت معرفته بما جاء به الرسول وبطرق إثبات ذلك، ويتوهم أن بمثل هذا الكلام يثبت معرفة الله وصدق رسله، وأن الطعن في ذلك طعن فيما به يصير العبد مؤمناً، فيتعجل رد كثير مما جاء به الرسول ﷺ لظنه أنه بهذا الرد يصير مصدقا للرسول في الباقي. وإذا أنعم النظر تبين له أنه كلما ازداد تصديقا لمثل هذا الكلام ازداد نفاقا وردا لما جاء به الرسول، وكلما ازداد معرفة ازداد معرفة بحقيقة هذا الكلام وفساده ازداد إيماناً وعلماً بحقيقة ما جاء به الرسول، ولهذا قال من قال من الأئمة: «قَلَّ أحدٌ نظر في الكلام إلا تزندق وكان في قلبه غل على أهل الإسلام» بل قالوا: «علماء الكلام زنادقة».

٢/٢٠٦ ولهذا قيل: إن حقيقة ما صنفه هؤلاء في كتبهم من الكلام/ [الباطل المحدث المخالف للشرع والعقل هو][(١)]: ترتيبُ الأصول في تكذيب الرسول، ومخالفة صريح المعقول وصحيح المنقول؛ ولولا أن هؤلاء القوم جعلوا هذا علماً مقولا وديناً مقبولاً، يردُّون به نصوصَ الكتاب والسنة، ويقولون: إن هذا هو الحق الذي يجب قبوله، دون ما عارضه من النصوص الإلهية والأخبار النبوية، ويتبعهم على ذلك من طوائف أهل العلم والدين مالا يحصيه إلا الله: لاعتقادهم أن هؤلاء أحْذَق منهم وأعظم تحقيقاً- لم يكن بنا حاجة إلى كشف هذه المقالات، مع أن الكلام هنا لا يحتمل إلا الاختصار.

[كلام الرازي في الأربعين في مسألة الأفعال والرد عليه:]

ومقصودُنا بحكاية هذا الكلام: أن يعلم أن ما ذكره الرازي في هذه المسألة قد استوعب فيه جميع حجج النفاة، وبيّن فسادها. وأما الحجة التي احتج بها فهي أضعف من غيرها كما سيأتي بيانه. وقد ذكر أن هذه المسألة تلزم عامة الطوائف.

وذكر في كتاب «الأربعين» أنها تلزم أصحابه أيضاً، فقال في الأربعين[(٢)]: **(المشهور أن الكرَّامية يجوِّزون ذلك، وينكره سائر الطوائف، وقيل: أكثر العقلاء يقولون به، وإن أنكروه باللسان، فإن أبا علي وأبا هاشم من المعتزلة وأتباعهما قالوا: إنه يريد[(٣)]**
٢/٢٠٧ **بإرادة حادثة،/ لا في محل[(٤)]، ويكره بكراهة حادثة لا في محل، إلا أن صفة المريدية**

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة في (س)، إلاَّ أن في آخره: للشرع والعقل له، ولعل ما أثبته هو الصواب. (رشاد).

(٢) «الأربعين في أصول الدين» (ص١١٨) وما بعدها، الطبعة الأولى، حيدر آباد، (١٣٥٣هـ). (رشاد).

(٣) لباب الأربعين: قالوا بأنه تعالى يريد.

(٤) عبارة (لا في محل) سقطت من «لباب الأربعين» ومن جميع النسخ ما عدا نسخة (م) والعبارة موجودة في «الأربعين» (ص١١٨). (رشاد).

والكارهية محدثة في ذاته تعالى[١]. وإذا حضر المرئي والمسموع حدث في ذاته تعالى صفة السامعية والمبصرية، لكنهم إنما يطلقون لفظ التجدد دون الحدوث. وأبو الحسين البصري يثبت في ذاته علوماً متجددة بحسب تجدد المعلومات. والأشعرية يثبتون نَسْخَ الحكم، مفسرين ذلك برفعه أو انتهائه، والارتفاع والانتهاء عدمٌ بعد الوجود[٢]، ويقولون: إنه[٣] عالم بعلم واحد يتعلق قبل وقوع المعلوم بأنه سيقع، وبعده يزول ذلك التعلق ويتعلق بأنه وقع، ويقولون: بأن قدرته تتعلق[٤] بإيجاد المعين، وإذا[٥] وُجِد انقطع ذلك التعلق؛ لامتناع إيجاد الموجود، وكذا[٦] تعلق الإرادة بترجيح المعين، وأيضاً/ المعدوم لا يكون مرئيا ولا مسموعا، وعند الوجود ٢/٢٠٨ يكون مرئياً ومسموعاً[٧]؛ فهذه التعلقات حادثة.

فإن التزم جاهل كون المعدوم مرئياً ومسموعاً[٨]، قلنا: الله تعالى يرى المعدوم معدوما، لا موجودا، وعند وجوده يراه موجوداً لا معدوماً؛ لأن رؤية الموجود معدوماً أو بالعكس[٩] غلط، وأنه يوجب ما ذكرنا، والفلاسفة- مع بعدهم عن هذا- يقولون بأن الإضافات- وهي القَبْلية والبَعدية والمعية- موجودة في الأعيان، فيكون الله[١٠] مع كل حادث، وذلك الوصف الإضافي حدث في ذاته[١١] وأبو

---

(١) وهي في «لباب الأربعين» (ص٣٧).

(٢) لباب: عدم تقدم الوجود، وهو تحريف، وفي «الأربعين»: فقد عدم بعد وجوده.

(٣) لباب: بأنه.

(٣) لباب: بأن قدرته تعالى يتعلق.

(٥) لباب: فإذا.

(٥) لباب وفي سائر النسخ: وكذلك.

(٧) لباب: يصير مرئياً مسموعاً.

(٧) ساقط من لباب وانظر الأربعين (ص١١٩).

(٩) لباب: لأن رؤية المعدوم موجوداً وبالعكس.

(١٠) لباب: الله تعالى.

(١١) لباب: في ذاته تعالى.

البركات من المتأخرين منهم صَرَّح في «المعتبر» بإرادات[١] محدَثة، وعلوم محدثة[٢] في ذاته تعالى، زاعماً بأنه[٣] لا يمكن الاعترافُ بكونه إلهاً لهذا العالم إلا مع هذا القول، ثم قال: «الإجلال من هذا الإجلال والتنزيه من هذا التنزيه واجب[٤]». / ٢/ ٢٠٩

قال الرازي[٥]: واعلم أن الصفة إما حقيقية[٦] عارية عن الإضافة كالسواد والبياض، أو حقيقة تلزمها إضافة كالعلم والقدرة، فإنه يلزمها تعلق بالمعلوم والمقدور، وهو إضافة مخصوصة بينهما[٧]، وإما إضافة محضة ككون الشيء قبل غيره وبعده ويمينه ويساره، فإن تغير هذه الأشياء لا يوجب تغيرا في الذات، ولا في صفة حقيقية منها. فنقول: تغير الإضافات لا مَحِيصَ عنه[٨]، وأما تغير الصفات الحقيقية: فالكرَّامية يثبتونه، وغيرهم ينكرونه، فظهر الفرق بين مذهب الكرّامية وغيرهم، لا نسمي ذلك صفة، ولا نقول: إن ذلك تغير في الصفات الحقيقية، كما تقدم[٩]).

ثم استدل الرازي بثلاثة أوجه[١٠]:

٢/ ٢١٠ (أحدها[١١]: أن صفاته صفات[١] كمال، فحدوثها يوجب/ نقصانه، يعني قبل[٢] حدوثها، والإضافات لا وجود لها في الأعيان، دفعا للتسلسل، فلا يرد نقصاً».

---

(١) لباب: بإرادة.

(٢) لباب: وعلوم غير محدثة، وهو تحريف.

(٣) لباب: أنه.

(٤) لباب: من هذا الإجلال واجب والتنزيه من هذا التنزيه لازم.

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة، لباب (ظ٣٧).

(٦) لباب: إما أن تكون حقيقية.

(٧) لباب: بينهما وبينهما.

(٨) لباب: لا محيص له.

(٩) هذه العبارات ليست في «لباب» ولا في «الأربعين».

(١٠) مكان هذه العبارات في «لباب»: لنا وجوه.

(١١) لباب: أ.

ولقائل أن يقول: هذا الدليل قد تقدم الكلام عليه، والمنازع لا يسمي ذلك صفة، وإن وصف الموصوف بنوع ذلك، فليس كل فرد من الأفراد صفة كمال مستحقة القدم، بحيث يكون عدمها في الأزل نقصاً، وما اقتضت الحكمة حدوثه في وقت لم يكن عدمه قبل ذلك نقصاً، بل الكمالُ عدمُه حيث لا تقتضي الحكمة وجود حدوثه، ووجودُه حيث اقتضت الحكمة وجوده، كالحوادث المنفصلة؛ فليس عدم كل شيء نقصا عما عدم عنه.

وأيضاً فالحوادث لا يمكن وجودها إلا متعاقبة، وقدمها ممتنع، وما كان ممتنعَ الوجود لم يكن عدمُه نقصا، والتسلسل المذكور هو التسلسل في الآثار والشروط ونحوها، وهذا فيه قولان مشهوران، فالمنازع قد يختار جوازه، لا سيما مَنْ يقول: إن الرب لم يزل فاعلا متكلما إذا شاء.

الثاني[٣]: لو كانت ذاته قابلة للحوادث لكانت تلك[٤] القابلية من/ لوازمها[٥]، ٢/ ٢١١ وأزلية القابلية توجب صحة وجود المقبول أزلاً؛ لأن قابلية الشيء للغير[٦] نسبة بينهما، والنسبة بين الشيئين موقوفة[٧] عليهما، لكن وجود[٨] الحوادث في الأزل

---

(١) أنّ صفاته تعالى صفة.

(١٣) لباب: يوجب نقصانه تعالى قبل.

(٣) لباب: ب.

(٤) تلك: ليست في لباب.

(٥) لباب: من لوازمها لما سبق في مسألة إثبات الصانع.

(٦) لباب: لغيره.

(٧) لباب: متوقفة.

(٨) لباب: لكنا بينا أن وجود.

محال، ولا يلزم علينا القدرة الأزلية؛ لأن تقدم القدرة[1] على المقدور واجب، دون تقدم[2] القابل على المقبول.

قال الأرموي[3]: ولقائل أن يقول: ما ذكرْتم بتقدير التسليم يقتضي أزليةَ صحة وجود الحوادث، لا صحة أزلية وجود الحوادث، وقد عرفت الفرق بينهما في مسألة الحدوث، والفرق المذكور - إن صح - أغنى عن الدليل السابق، وإلا نفي النقص[4]، وأيضاً إذا[5] صح الفرق، مع أن الدليل المذكور ينفيه، لزم بطلان الدليل).

قلت: فقد ذكر الأرموي في بطلان هذا الدليل ثلاثة أوجه:

أحدها: الفرق بين صحة أزلية الحدوث وأزلية صحة الحدوث، وسيأتي إن شاء الله الكلامُ فيه، وبيان أنه فرق فاسد. لكن يقال: إن صح هذا الفرق بطل الدليل، وإن لم يصح لزم إمكان الحوادث في الأزل، ولزم إمكان وجود المقدور والمقبول في الأزل، وكلاهما يُبْطِل/ الدليل، أو يقال: ما كان جواباً لكم عن المقدور كان جواباً لنا عن المقبول، أو يقال: إن صح هذا الفرق بطل الدليل، وإن لم يصح هذا الفرق فاللازم أحد أمرين: إما إمكان دوام الحوادث[6] [وإما امتناع دوامها، فإن كان اللازم هو الأول لزم إمكان وجود جنس الحوادث المقبولة في الأزل وبطل الدليل، وإن كان اللازم هو الثاني ٢/٢١٢

---

(١) لباب: القادر.

(٢) تقدم: ليست في لباب.

(٣) سبقت ترجمة الأرموري، والكلام التالي في «لباب» (ص٣٨).

(٤) لباب: وإلا بقي النقص.

(٥) لباب: إن.

(٦) من هنا يبدأ السقط في جميع النسخ كما سيشير بعد قليل (محمد رشاد سالم) رحمه الله.

كان وجودها في الأزل ممتنعا. وحينئذ فإذا جاز أن يقال: هو قادر عليها مع امتناع وجود المقدور أمكن أن يقال: هو قابل لها مع امتناع وجود المقبول.

وقول الأرموي: والفرق المذكور إن صح أغنى عن الدليل السابق وإلا بقي النقص. قد يُقال: أراد به الفرق بين أزلية الصحة وصحة الأزلية. وقد يُقال: عني به الفرق بين القادر والقابل، فإن أراد الأول كان معنى كلامه: إن صح الفرق أمكن أن يكون قابلا لها في الأزل وتكون صحتها أزلية، أي لم تزل ممكنة صحيحة، مع امتناع صحة أزلية الحوادث كما يقولون، إذ لم تزل الحوادث ممكنة صحيحة جائزة مع امتناع كون الحادث أزليا، ويقولون: صحة الجواز وإمكانها أزلي لامتناع انقلابها من الإمتناع إلى الإمكان من غير سبب حادث مع امتناع وجودها في الأزل وامتناع صحة أزليتها.

وهذا الفرق ذكره الغزالي في «تهافت الفلاسفة» والرازي وغيرهما في جواب من قال بأن إمكان وجود المقدورات لا أصل له، فقالوا: نحن نقول: إمكان الحوادث لا بداية لها، ونقول الشيء المعين بشرط كونه/ حادثاً لا بداية لأزليته، ولا يلزم من ذلك إمكان ٢/ ٢١٣ وجود شيء من الحوادث في الأزل؛ لأنّ كونه حادثا مع كونه أزليا ممتنع.

وهذا الفرق عند التحقيق باطل، فإنه مستلزم للجمع بين النقيضين، فإن الحادث يجب أن يكون مسبوقا بالعدم.

فإذا قيل بأن الحادث لم يزل ممكنا، وأن صحته وإمكانه أزليته، كان معناه أن ما كان مسبوقاً بالعدم يمكن أن يكون أزليا، والأزلي لا يكون مسبوقا بالعدم، فكان معناه أن ما يجب أن يكون حادثا يمكن أن يكون قديما، وما يجب كونه مسبوقا بالعدم يجوز أن يكون أزليا غير مسبوق بالعدم، وهذا جمع بين النقيضين.

فإذا قيل: الحادث المعين إمكانه هل هو أزلي أو حادث؟

قيل: بل هو حادث، فإن كون الحادث المعين في الأزل ممتنع لذاته، وهذا الممتنع لا يكون قط، ولكن حدثت أسباب أوجبت إمكان حدوثه، فكان إمكان حدوثه ممكنا، كوجود الولد المشروط بوجود والده، فإن كونه ابن فلان يستلزم وجود فلان، ويمتنع أن يكون وجود ابن فلان موجوداً قبل وجود فلان، والممتنع لذاته لا يكون مقدوراً، وتجدد القادرية بتجدد إمكان المقدور ليس ممتنعا، فإن الجميع حاصل بمشيئة الرب وقدرته، وهو سبحانه بما يحدثه بمشيئته وقدرته يجعل المعدوم موجوداً، فيجعل ما لم يكن ممكنا مقدورا يصير ممكنا مقدورا، وهذا مبسوط في موضع آخر.

٢/ ٢١٤ والمقصود شرح مراد الأرموي، فإذا أراد بالفرق الفرق بين صحة/ الأزلية وأزلية الصحة، كان معنى كلامه: إن صح هذا الفرق بطل الدليل، فإنه يقول في الحوادث المقبولة ما يقال في الحوادث المنفصلة من الفرق بين صحة أزليتها وأزلية صحتها، لكن لو أراد بالفرق هذا لم يستقم قوله: «إن هذا الفرق إن صح أغنى عن الدليل السابق» بل هذا الفرق إن صح بطل الدليل المذكور، فهذا يرجح أنه أراد بالفرق بين القادر والقابل، فيكون قد ذكر ثلاثة أجوبة، نقول إن صح الفرق بينهما بأن القابل يستلزم وجود المقبول في الأزل دون القادر، فهذا الفرق يغني عن الدليل، وإن صح هذا الفرق انتقض الدليل بالقادر][1].

الوجه الثاني: أنه إن صح الفرق بين المقدور والمقبول بأن المقدور يجب تأخره عن القدرة، والمقبول لا يجب ذلك فيه؛ كان هذا وحده دليلا على وجوب حصول الحادث في الأزل إذا كان قابلا له، وحينئذ فلا حاجة إلى أن يستدل على ذلك بما ذكره من النسبة إن كان الفرق صحيحاً، وإن لم يكن صحيحاً صح النقض به.

---

(١) الكلام بين المعقوفتين ساقط من جميع النسخ وهو موجود في نسخة (س) في ورقة ملصقة بين أوراق المخطوطة، وتوجد منه سطور قليلة في نسخة (هـ). (رشاد).

الثالث: أن الدليل المذكور يوجب المقدور في الأزل؛ لأن القادرية على الشيئين نسبة بينهما، والنسبة بين الشيئين متوقفة عليهما، فإن صح الفرق بين المقدور والمقبول -مع أن الدليل يتناولهما جميعاً وينفي/ الفرق- لزم بطلان الدليل، فيلزم بطلان مقدمة الدليل أو انتفاضه، وكلاهما مبطل له، وهذا بيِّن. ٢/ ٢١٥

قال الرازي[١]: (**الثالث**[٢] **قول الخليل**: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ٧٦﴾ [الأنعام:٧٦] **يدل على أن المتغير لا يكون إلهاً**.

ولقائل أن يقول: إن كان الخليل صلى الله تعالى عليه وسلم احتج بالأفول على نفي كونه ربَّ العالمين، لزم أنه لم يكن ينفي عنه حلول الحوادث؛ لأن الأفول هو المغيبُ والاحتجابُ باتفاق أهل التفسير واللغة، وهو مما يعلم من اللغة اضطراراً، وهو حين بزغ قال: (هذا رَبِّي) فإذا كان من حين بزوغه إلى حال أفوله لم ينف عنه الربوبية دل على أنه لم يجعل حركته منافية لذلك، وإنما جعل المنافي الأفول، وإن كان الخليل ﷺ إنما احتج بالأفول على أنه لا يصلح أن يتخذ ربا يشرك به، ويُدعى من دون الله، فليس فيه تعرض لأفعال الله تعالى، فقصة الخليل إما أن تكون حجة عليهم، أو لا لهم ولا عليهم.

قال الرازي[٣]: **واحتجوا**[٤] **بأن الدليل على أن الكلام والسمع**[٥]**/ والبصر صفاتٌ حادثة، ولا بدّ لها من محل، وهو ذاته تعالى، ولأنّه يصح قيام الصفات** ٢/ ٢١٦

---

(١) في لباب (ظ٣٨).

(٢) لباب: ج.

(٣) في «لباب» بعد الكلام السابق مباشرة.

(٤) لباب: احتجوا.

(٥) لباب: الكلام والإرادة والسمع.

القديمة بذاته تعالى باتفاق[١] منا ومن الأشعرية، والقدَم لا يعتبر في المقتضى؛ فإنه[٢] عبارة عن نفس الأزلية[٣] وهو عدمي[٤]، فالمقتضى هو[٥] كونها صفات، والحوادث كذلك فليلزم قيامها به[٦].

قال[٧]: والجواب عن الأول بالجواب[٨] عن أدلة حدوث تلك الصفات، وعن الثاني بأن تلك الصفات قد تكون مخالفة لهذه بالنوع، سلمنا أنه لا فارق سوى القدم فلم قلتم: إنه عدمي، فإنه عبارة عن نفي العدم السابق، ونفيُ النفي ثبوت؟).

قلت: ليس المقصود هنا ذكر أدلة المثبتة؛ فإن النصوص تدل على ذلك في مواضع لا تكاد تحصى إلا بكلفة، وإنما الغرض بيان: هل في العقل ما يعارض النصوص؟ ومَنْ أراد تقرير ما احتجوا به من الدليل العقلي على الإثبات قَدَح فيما يذكره النفاة من امتناع حدوث تلك الأمور./ ٢١٧/٢

وعمدةُ المانعين هو امتناعُ حلول الحوادث مبنياً على انتفاء حلول الحوادث، وامتناع تسلسلها، فإذا كانوا لا ينفون حدوثها في ذاته إلا لامتناع حلول الحوادث: لم يجز أن

---

(١) لباب: بالاتفاق.

(٢) لباب: لأنه.

(٣) لباب: عن نفي الأولية، وكذا في «الأربعين» (ص١٢٢).

(٤) الأربعين: وذلك قيد عدمي.

(٥) هو: ليست في «اللباب».

(٦) لباب: فيلزم صحة قيامها به.

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة في «لباب» (ظ٣٨).

(٨) لباب: كالجواب.

يجيبوا عن أدلة الحدوث بمجرد دليل امتناع حلول الحوادث إن لم يجيبوا عن المعارض؛ لأن ذلك دَوْر، فإذا قال القائل: الدليل على بطلان دليل المثبتة هو دليل النفاة، قيل له: دليلُ النفاة لا يتم إلا ببطلان دليل المثبتة، فإذا لم تمكن المطالبة إلا بدليل المثبتة كان صحة دليل النفاة متوقفاً على صحته، وذلك دَوْر؛ فإنه لا يتم نفي ذلك إلا بالجواب عن حجة المثبتين، فيكون قولهم بانتفاء حلول الحوادث، فلا يكون لهم حجة على ذلك.

[فالمثبتون معهم السمعيات الكثيرة المتواترة بخلاف النفاة، فإنه ليس معهم شيء من السمع، وإنما يدعون قيام الدليل العقلي على امتناع قيام الحوادث به، فإذا أراد بعض المثبتين أن يقيم دليلا عقليا على قيامها به أو إمكان قيامها به، احتاج إلى أن يجيب عن أدلة النفاة، والنفاة لا يتم دليلهم على النفي حتى يجيبوا على أدلة المثبتين، وإلا فلو قُدِّر تعارض الأدلة العقلية من الجانبين فتكافأتا، وبقيت الأدلة السمعية خالية عن معارض يجب تقدمه عليها، فإذا احتج المثبتون بالآيات والأحاديث لم يمكن للنفاة أن يقولوا هذا يثبت قيام الحوادث به وذلك ممتنع، إلا إذا أقاموا الدليل العقلي على الامتناع، وأجابوا عما يحتج به المثبتة من الدليل العقلي، فلا بد للنفاة من هذا وهذا، بخلاف المثبتة فإنه يمكنهم/ أن يقولوا السمع دل على ذلك، ولم يقيموا دليلا عقليا خاليا عن المعارض ٢/٢١٨ المقاوم ينفي ذلك، فلا يحتاج المثبتون إلى دليل عقلي يوافق السمع، بل يكفيهم إبطال ما يعارضه، وإذا أقاموا دليلا عقليا فعورضوا بأدلة النفاة لم يحتاجوا إلى إبطالها، بل تكفيهم المعارضة، فإذا أبطلوها كانوا قد سدوا على النفاة الأبواب.

فلهذا كان ما يحتاج إليه النفاة من إقامة دليل عقلي، وإبطال ما يعارضه، مما احتاج إليه المثبتة، بل يكفيهم منع مقدمات المعارض، فإن أبطلوها فقد زادوا، وتكفيهم المعارضة بالعقليات، فإن بينوا رجحان عقلياتهم فقد زادوا، وإذا بينوا صحة عقلياتهم

وبطلان عقليات النفاة ومعهم السمعيات، كانوا قد أثبتوا أن معهم السمع والعقل، وأن المنازع ليس معه لا سمع ولا عقل][1].

وأما أدلة المثبتين فهو ما يذكرونه من الشرعيات والعقليات، وهم قد قدَحُوا في أدلة النفاة، فيتم كلامهم.

وأما التسلسل فالكرامية ومَنْ وافقهم لا يجيزونه، كما لا يجيزه كثير من المعتزلة ومَنْ وافقهم، وأما من يجوِّز التسلسل في الآثار من أهل الحديث والكلام والفلسفة وغيرهم، فهؤلاء قد عُرف طعْنُهم في أدلة النفاة، وطعن بعض النفاة في أدلة بعض، حتى متكلمة أهل الإثبات/ من الأشعرية وغيرهم متنازعون في ذلك كما قد عرف. ٢/٢١٩

وأيضا فإن المثبتين يقولون: كونه قادراً على الفعل بنفسه صفة كمال، كما أن قدرته على المفعول المنفصل صفة كمال، فإنا إذا عرضنا على صريح العقل من يقدر على الفعل القائم به والمنفصل عنه ومَنْ لا يقدر على أحدهما علم أن الأول أكمل، كما إذا عرضنا عليه مَنْ يعلم نفسه وغيره ومن لا يعلم إلا أحدهما، وأمثال ذلك، ويقول من يجوّز دوام الحوادث وتسلسلها: إذا عَرَضْنَا على صريح العقل مَنْ يقدر على الأفعال المتعاقبة الدائمة ويفعلها دائمة متعاقبة، ومَنْ لا يقدر على الدائمة المتعاقبة كان الأول أكمل.

وكذلك إذا عرضنا على العقل مَنْ فعل الأفعال المتعاقبة مع حدوثها، ومَنْ لا يفعل حادثا أصلا لئلا يكون عدمُه قبل وجوده عدم كمال، شهد صريح العقل بأن الأول

---

(١) ما بين المعقوفتين في هامش نسخة (س) وهو ساقط من سائر النسخ وكتب مكانه في (م). (ق): بياض بأصله. وفي (ص): بياض بالأصل. وفي (ط): سقط من هنا على الأصل .. أولها فالمثبتون الخ، وتكررت نفس العبارة في (ز) ولكنها كاملة: (سقط من هنا على الأصل ورقة معلقة أولها فالمثبتون الخ). (رشاد).

أكمل، فإن الثاني ينفي قدرته وفعله للجميع، لئلا يعدم البعض في الأزل، والأول يثبت قدرته وفعله للجميع مع عدم البعض في الأزل، فذاك ينفي الجميع حذرا من فوت البعض، والثاني يثبت ما يثبته من الكمال مع فوت البعض، ففوت البعض لازم على التقديرين، وامتاز الأول بإثبات كمال في قدرته وفعله لم يثبته الثاني.

وأيضا فهم يقولون: كون الكلام لا يقوم بذاته يمنع أن يكون/ كلامه، فإن ما قام ٢/ ٢٢٠ به شيء من الصفات والأفعال عاد حكمه إليه، لا إلى غيره، فإذا خلق فى محل علما أو قدرة أو كلاما كان ذلك صفة للمحل الذي خلق فيه، فذلك المحل هو العالم القادر المتكلم به، فإذا خلق كلاما في محل كان ذلك الكلام المخلوق كلام ذلك المحل، لا كلامه، فإذا خلق في الشجرة: ﴿إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٠﴾﴾ [القصص:٣٠] ولم يقم هو به كلام كان ذلك كلاما للشجرة، فتكون هي القائلة: (إنى أنا الله رب العالمين) وهذا باطل؛ فيتعين أن يقوم به الكلام، وكونه لا يقدر أن يتكلم ولا يتكلم بما شاء، بل يلزمه الكلام، كما تلزمه الحياة، مع كون تكليمه هو خلق مجرد الإدراك، يقتضي أن يكون القادر على الكلام الذي يتكلم باختياره أكمل منه، فإنا إذا عَرَضنا على العقل مَنْ يتكلم باختياره وقدرته ومَنْ كلامه بغير اختياره وقدرته كان الأول أكمل، فتعين أن يكون متكلما بقدرته ومشيئته كلاما يقوم بذاته، وكذلك في مجيئه وإتيانه واستوائه وأمثال ذلك، وإن قَدَّرنا هذه أمورا منفصلة عنه: لزم أن لا يوصف بها، وإن قَدَّرناها لازمة لذاته لا تكون بمشيئته وقدرته: لزم عجزه وتفضيل غيره عليه، فيجب أن يوصف بالقدرة على هذه الأفعال القائمة به، التي يفعلها بمشيئته وقدرته، وهذا هو الذي تعنيه النفاة بقولهم: لا تحله الحوادث، كما يعنون نفي العلم والقدرة ونحوهما بقولهم: لا تحله الأعراض.

٢/٢٢١ وأيضاً فإن ما به تثبت الصفات القائمة به، تثبت الأفعال القائمة بـه/ التـي تحـصل بقدرته واختياره، ونحو ذلك، وذلـك أنـه يقـال: العلـم والقـدرة والـسمع والبـصر والكلام ونحو ذلك صفات كمال، فلو لم يتصف الربُّ بها اتـصف بنقائـضها كالجهـل والعجز والصمم والبكم والخرس، وهذه صفات نقص، والله منزه عن ذلك؛ فيجـب اتصافه بصفات الكمال، ويقال: كل كمال يثبت لمخلوق من غـير أن يكـون فيـه نقـص بوجه من الوجوه فالخالق تعالى أولى به، وكل نقص تنزه عنه مخلوق فالخـالق سـبحانه أولى بتنزيهه عنه، بل كل كمال يكون للموجود لا يستلزم نقصا فالواجب الوجـود أولى به من كل موجود، وأمثال هذه الأدلة المبسوطة في غير هذا الموضع.

فإذا قال النفاة من الجهمية والمتفلسفة والباطنية: هذه الصفات متقابلة تقابل العدم والمَلكة، فلا يلزم من رفع أحدهما ثبوت الثاني، إلا أن يكون المحل قابلاً لهما، فأما ما لا يقبلهما كالجماد فلا يقال فيه حي ولا ميت، ولا أعمى ولا بصير[1].

أُجيبوا عن ذلك بعدة أجوبة:

مثل أن يقال: هذا اصطلاح لكم، وإلا فاللغة العربية لا فرق فيها، والمعاني العقليـة لا يعتبر فيها مجرد الاصطلاحات.

٢/٢٢٢ ومثل أن يُقال: فما لا يقبل هذه الصفات كالجماد أنقص مما يقبلها/ ويتصف بالناقص منها، فالحي الأعمى أكمل من الجماد الذي لا يوصف ببصر ولا عمى، وهذا بعينه يُقال

---

(١) في نسخة (هـ) بعد عبارة (ولا أعمى ولا بصير) زيادة مشار إليها في الهامش وهي: (يعني يقولون إنما يلزم اتصافه بنقيض ذلك لو كان قيام الأفعال به ممكناً يعني قـائماً بكـون عـدم البـصر عمـى وعـدم الكلام خرساً إذا كان المحل قابلاً كالحيوان). (رشاد).

فيما يقوم به من الأفعال ونحوها التي يقدر عليها ويشاؤها، فإنه لو لم يتصف بالقدرة على هذه الأفعال لزم اتصافه بالعجز عنها، وذلك نقص ممتنع كما تقدم، والقادر على الفعل والكلام أكمل من العاجز عن ذلك.

فإذا قال النافي «إنما يلزم اتصافه بنقيض ذلك لو كان قيام الأفعال به ممكنا، فأما مالا يقبل ذلك كالجدار فلا يقال: هو قادر على الحركة ولا عاجز عنها»

فيقال: هذا نزاع لفظي كما تقدم، **ويقال أيضاً**: فما لا يقبل قيام الأفعال الاختيارية به والقدرة عليها كالجماد أنقصُ مما يقبل ذلك كالحيوان، فالحيوان الذي يقبل أن يتحرك بقدرته وإرادته إذا قُدِّر عجزُه هو أكمل مما لا يقبل الاتصاف بذلك كالجماد، فإذا وصفتموه بعدم قبول ذلك كان ذلك أنقص من أن تصفوه بالعجز عن ذلك، وإذا كان وصفه بالعجز عن ذلك صفة نقص، مع إمكان اتصافه بالقدرة على ذلك، فوصفه بعدم قبول الأفعال والقدرة عليها أعظم نقصا.

فإن قال النافي: لو جاز أن يفعل أفعالا تقوم به بإرادته وقدرته للزم أن يكون محلا للحوادث، وما قَبِلَ الشيء لا يخلو عنه وعن ضده، فيلزم تعاقبها، وما تعاقبت عليه الحوادث فهو حادث؛ لامتناع حوادث لا أول لها./ ٢/ ٢٢٣

قيل لهم: هذا مبني على مقدمتين: على أن ما يقبل الشيء لا يخلو عنه وعن ضده، وعلى امتناع دوام الحوادث، وكل من المقدمتين قد بين فسادها كما تقدم.

ثم قبل العلم بفسادها يعلم بصريح العقل أن ما ذكر في إثبات هذه الأفعال من الأدلة العقلية الموافقة للأدلة الشرعية أبينُ وأظهرُ وأصرحُ في العقل من امتناع دوام الحوادث وتعاقبها، فإن هذه المقدمة في غاية الخفاء والاشتباه، وأكثر العقلاء من جميع الأمم ينازعون فيها ويدفعونها، وهي أصل علم الكلام الذي ذمه السلف والأئمة، وبهذه

المقدمة استطالت الدهرية على من احتج بها من متكلمة أهل الملل، وعجَّزوهم عن إثبات كون الله تعالى يحدث شيئا لا العالم ولا غيره، والذين اعتقدوا صحة هذه المقدمة من الجهمية والمعتزلة ومَنْ وافقهم ظنوا أن حدوث العالم وإثبات الصانع لا يتم إلا بها، وفي حقيقة الأمر هي تنافي حدوث العالم وإثبات الصانع، بل لا يمكن القول بإحداث الله تعالى لشيء من الحوادث إلا بنقيضها، ولا يمكن إثبات خلق الله لما خلقه وتصديق رسله فيما أخبروا به عنه إلا بنقيضها، فما جعلوه أصلا ودليلا على صحة المعقول والمنقول، هو منافٍ مناقض للمنقول والمعقول، كما قد بسط في غير هذا الموضع./ ٢/ ٢٢٤

وأيضا فإن هؤلاء يقولون: لم يكن الرب تعالى قادرا على الفعل فصار قادرا، وكان الفعل ممتنعا فصار ممكنا، من غير تجدد شيء أصلا يوجب القدرة والإمكان، وهذا معنى قول القائل: إنه يلزم أن ينقلب الشيء من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي، وهذا مما تجزم العقول ببطلانه، مع ما فيه من وصف الله بالعجز وتجدد القدرة له من غير سبب.

ومن اعتذر منهم عن ذلك -مثل كثير منهم- قالوا: إن الممتنع هو القدرة على الفعل في الأزل، فنفس انتفاء الأزل يوجب إمكان الفعل والقدرة عليه.

قيل لهم: الأزل ليس هو شيئا كان موجودا فعدم، ولا معدوما فوجد، حتى يقال: إنه تجدد أمر أوجب ذلك، بل الأزل كالأبد، فكما أن الأبد هو الدوام في المستقبل، فالأزل هو الدوام في الماضي، فكما أن الأبد لا يختص بوقت دون وقت، فالأزل لا يختص بوقت دون وقت، فالأزلي هو: الذي لم يزل كائنا، والأبدي هو: الذي لا يزال كائنا، وكونه لم يزل ولا يزال معناه دوامه وبقاؤه، الذي ليس له مبتدأ ولا منتهى، فقول القائل: «شرط قدرته انتفاء الأزل» كقول نظيره: «شرط قدرته انتفاء الأبد».

فإذا كان سلف الأمة وأئمتها وجماهير الطوائف أنكروا قول الجهم في/ كونه تعالى لا ٢/ ٢٢٥ يقدر في الأبد على الأفعال، فكذلك قول من قال: لا يقدر في الأزل على الأفعال، وقول أبي الهذيل: «إنه تعالى لا يقدر على أفعال حادثة في الأبد» يشبه قول من قال: «لا يقدر على أفعال حادثة في الأزل» وقد بسط الكلام على هذا، وقول من يفرق بين النوعين في غير هذا الموضع.

فصل

[الاستدلال على النفي بدليل آخر والرد عليه من وجوه:]

وقد استدل بعضهم على النفي بدليل آخر، فقال: إن كل صفة تفرض لواجب الوجود فإن حقيقته كافية في حصولها أو لا حصولها وإلا لزم افتقاره إلى سبب منفصل، وهذا يقتضي إمكانه، فيكون الواجب ممكنا، هذا خُلف، وحينئذ يلزم من دوام حقيقته دوام تلك الصفة.

والمثبتون يجيبون عن هذا بوجوه:

أحدها: أن هذا إنما يقال فيما كان لازما لذاته في النفي أو الإثبات، أما ما كان موقوفا على مشيئته وقدرته كأفعاله فإنه يكون إذا شاءه الله تعالى، ولا يكون إذا لم يشأه، فإنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فإن بَيَّن المستدل أنه لا يجوز أن يقوم بذاته ما يتعلق بمشيئته وقدرته كان هذا وحده كافيا في المسألة، وإن لم يبين ذلك لم يكن فيما ذكره حجة.

الثاني: أن يقال: إن هذا منقوض بأفعاله، فإن حقيقته/ كافية في حصولها، وإلا لزم ٢/ ٢٢٦ افتقاره إلى سبب منفصل، وذلك يقتضي إمكانه، فيكون الواجب ممكنا، فما كان جوابا عن الأفعال كان جوابا للمثبتين القائلين: إنه يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته، ومن

جوَّز أنه يفعل بعد أن لم يكن فاعلا بمحض القدرة والمشيئة القديمة قال هنا كذلك كما يقوله الكرَّامية، ومن قال: «إنه لم يزل يفعل ويتكلم إذا شاء» قال هنا كذلك، كما يقوله مَنْ يقوله من أئمة السنة والحديث.

الثالث: أن يقال: أتعني بقولك «ذاته كافية» أنها مستلزمة لوجود اللازم في الأزل؟ أم هي كافية فيه وإن تأخر وجوده؟ فإن عنيت الأول انتقض عليك بالمفعولات الحادثة، فإنه يلزمك إما عدمها وإما افتقاره إلى سبب منفصل؛ إذ كان ما لا تكفي فيه الذات يفتقر إلى سبب منفصل، وإن عنيت الثاني كان حجة عليك؛ إذ كان ما تكفي الذات يمكن تأخره.

الرابع: أن يقال: قولك «يفتقر إلى سبب منفصل» تعني به شيئا يكون من فعل الله تعالى، أو شيئا لا يكون من فعله؟ أما الأول فلا يلزم افتقاره إلى غيره، فإنه إذا كان هو فاعل الأسباب فهو فاعلها وفاعل ما يحدث بها، فلا يكون مفتقرا إلى غيره، وأما إن عنيت بالسبب/ ما لا يكون من فعله لزمك أن كل ما لا يكفي فيه الذات فلا يستلزم وجوده في الأزل ألَّا يوجد إلا بشريك مع الله ليس من مخلوقاته، ومعلوم أن هذا خلاف إجماع أهل الإيمان، بل خلاف إجماع جماهير العقلاء، وهو خلاف المعقول الصريح أيضاً، فإن ذلك الشريكِ المقدَّر إن كان واجبَ الوجود بنفسه الها آخر لزم إثبات خالق قديم مع الله مشارك له في فعله لا يفعل إلا به، وهذا مع أنه لم يقل به أحد من بني آدم، فهو باطل في نفسه، لأنه يستلزم افتقار كل من الفاعلَيْن إلى الآخر، فإن التقدير في هذا المشترك هو أن أحدهما لا يستقل به، بل يحتاج إلى معاونة الآخر؛ وما احتاج إلى معاونة الآخر كان فقيرا إلى غيره ليس بغنى، وكان عاجزا ليس بقادر، فإن كان هذا دليلا على انتفاء الوجوب بطل دليلك، وإن لم يكن دليلا بطل دليلك أيضاً،

٢/٢٢٧

فإنه مبني عليه، وإن كان ذلك الشريك المقدَّر ليس واجب الوجود بنفسه فهو ممكن لا يوجد إلا بالواجب بنفسه، فلزم أن يكون من مفعولاته.

الجواب الخامس: أن يقال قولُ المحتج: «كل ما يفرض له فإما أن تكون ذاته كافية في ثبوت حصوله أو لا تكفي في/ حصوله، وإلا لزم افتقاره إلى سبب منفصل» كلامٌ ٢/٢٢٨ باطلٌ، وذلك أنه يقال: لا نسلِّم أن مالا يكون مجرد الذات كافية في ثبوته أو انتفائه يفتقر فيه إلى سبب منفصل، وإنما يلزم ذلك أن لو لم تكن الذات قادرة على ما يتصل بها من الأفعال، فإذا كانت قادرة على ذلك أمكن أن يكون ما يتجدد لها من الثبوت موقوفا على ما يقوم بها من مقدوراتها، فليس مجرد الذات مقتضية لذلك، ولا افتقرت إلى سبب منفصل، وذلك أن لفظ «الذات» فيه إجمال واشتباه، وبسبب الإجمال في ذلك وقعت شبهة في مسائل الصفات والأفعال، فإنه يقال له: ما تريد بذاته؟ أتريد به الذات المجردة عمَّا يقوم بها من مقدوراتها ومراداتها؟ أم تعني به الذات القادرة على ما تريده مما يقوم بها ومما لا يقوم بها؟

فإن أردت به الأول كان التلازم صحيحا، فإنه إذا قدر ذات لا يقوم بها شيء من ذلك، كان ما يثبت لها وما ينفي عنها إن لم تكن هي كافية فيه، وإلا افتقرت إلى سبب منفصل، لأنه لا يقوم بها ما تقدر عليه وتريده، لكن يقال: ثبوت التلازم ليس بحجة إن لم تكن الذات في نفس الأمر كذلك، وكون الذات في نفس الأمر كذلك هو رأس المسألة، ومحل النزاع، فلا يكون الدليل صحيحا حتى يثبت المطلوب، ولو ثبت المطلوب لم يحتج إلى دليل، فتكون قد صادرت على/ المطلوب حيث جعلته مقدمة في ٢/٢٢٩ إثبات نفسه، وهذا باطل بصريح العقل واتفاق أهله العارفين بذلك.

وإن أردت بالذات النوع الثاني لم يصح التلازم، فإنه إذا قدر ذات تقدر على أن تفعل الأفعال التي تختارها وتقوم بها، لم يلزم أن يكون ما يتجدد من تلك الأفعال موقوفا على سبب منفصل، ولا يكون مجرد الذات بدون ما يتجدد من مقدورها ومرادها كافيا في كل فردٍ من ذلك، بل قد يكون الفعل الثاني لا يوجد إلا بالأول، والأول بما قبله وهلم جرّا، فليس مجرد الذات بدون ما تجدده كافيا في حصول المتأخرات، ولا هي مفتقرة في ذلك إلى أمور منفصلة عنها، فلفظ «الذات» قد يُراد به الذات بما يقوم بها، وقد يراد به الذات المجردة عما يقوم بها.

فإذا قيل «هل الذات كافية» إن أريد به الذات المجردة فتلك لا حقيقة لها في الخارج عند أهل الإثبات، وإذا قدرت تقديرا فهي لا تكفي في إثبات ما يثبت لها، وإن أريد به الذات المنعوتة فإنه يقوم بها الأفعال الاختيارية، فمعلوم أن هذه الذات لا يجب أن يتوقف ما يتجدد لها من فعل ومفعول على سبب منفصل عنها، ونظير هذا قول نفاة الصفات: إن الصفات هل هي زائدة على الذات أو ليست زائدة؟/ فإنا قد بينا في غير هذا الموضع أن الذات المجردة عن الصفات لا حقيقة لها، بل الصفات زائدة على ما يثبته النفاة من الذات، وأما الذات الموصوفة بصفاتها القادرة على أفعالها فتلك مستلزمة لما يلزمها من الصفات، قادرة على ما تشاؤه من الأفعال، فهي لا تكون إلا موصوفة، لا يمكن أن تتجرد عن الصفات اللازمة لها، حتى يُقال: هل هي زائدة عليها أو ليست زائدة عليها؟ بل هي داخلة في مسمى اسمها، والأفعال القائمة بها بقدرتها وإرادتها كذلك. ٢/ ٢٣٠

فكما أنه مُسَمَّى بأسمائه الحسنى، منعوت بصفاته العُلى، قبل خلق السماوات والأرض، وبعد إقامة القيامة، وفيما بين ذلك، لم يزل ولا يزال موصوفاً بصفات الكمال، منعوتاً بنعوت الإكرام والجلال، فكذلك هو مسمى بأسمائه الحسنى منعوت بصفاته العُلى، قبل هذه الأفعال وبعدها.

وكما أن ذلك ثابت قبل حدوث المفعولات وبعدها، فهو أيضاً ثابت قبل حدوث الأفعال وبعدها، ومن آياته الشمس والقمر والكواكب، وما تستحقه هذه الأعيان من الأسماء والصفات هو ثابت لها قبل الحركات المعينة وبعدها، ولا يحتاج أن يقدر لها ذات مجردة عن النور وعن دوام الحركة، ثم زيد عليها النور ودوام الحركة، فالخالق سبحانه أولى بثبوت الكمال له وانتفاء النقص عنه، والمخلوقات/ إنما احتاجت فيما ٢/ ٢٣١ يحدث عنها إلى سبب منفصل لأنها هي في نفسها محتاجة إلى الفاعل المنفصل، فلا يوجد شيء من ذاتها وصفاتها وأفعالها إلا بأمر منفصل عنها، وأما الخالق سبحانه وتعالى فهو الغني عمَّا سواه، فلا يفتقر في شيء من ذاته وصفاته وأفعاله إلى أمر منفصل عنه، بل كل ما كان منفصلا عنه فهو مفتقر إليه، وهو سبحانه غني عن ذلك المنفصل الذي هو مفتقر إليه، فلا يحتاج فيما يجدده من أفعاله القائمة بنفسه التي يريدها ويقدر عليها إلى أمر مستغن عنه، كما لا يحتاج في مفعولاته المنفصلة عنه إلى ذلك وأَوْلى، وإذا كان قد خلق من الأمور المنفصلة عنه ما جعله سببا لأفعال تقوم بنفسه، كما يخلق الطاعات التي ترضيه، والتوبة التي يفرح بها، والدعاء الذي يجيب سائله، وأمثال ذلك من الأمور، فليس هو في شيء من ذلك مفتقرا إلى ما سواه، بل هو سبحانه الخالق للجميع، وكل ما سواه مفتقر إليه، وهو الغني عن كل ما سواه، وهذا كما أن ما يفعله من المخلوقات بعضها ببعض، كإنزال المطر بالسحاب وإنبات النبات بالماء، لا يوجب افتقاره إلى الأسباب المنفصلة؛ إذ هو خالق هذا وهذا وجاعل هذا سببا لهذا، وقد بُسطت هذه الأمور في غير هذا الموضع بما لا يليق بهذا المكان.

[[1]الجواب السادس: أن يُقال: قولهم إن لم يكن ذاته كافية في/ حصولها لزم افتقاره ٢/ ٢٣٢ إلى سبب منفصل، وذلك يقضي إمكانه، فيكون الواجب ممكنا تمنع فيه المقدمة الأولى

(١) من هنا يبدأ السقط من سائر النسخ وهو من نسخة (س).

التلازمية التي هي شرطية متصلة، وذلك أن الذات إن لم تكن كافية في حصولها، إنما يلزم افتقار ذلك الحادث إلى سبب منفصل، لا يلزم افتقار نفس الذات إلى سبب منفصل، فإن المحتج يقول: كل صفة تفرض فذاته كافية في حصولها أو لا حصولها، لأنه لو لم يكن كذلك لزم افتقاره إلى سبب منفصل.

فيقال له: بتقدير أن لا تكون الذات كافية في نفي تلك الصفة أو ثبوتها، يلزم أن يكون نفيها أو إثباتها موقوفا على أمر غير الذات، وأما كون الذات تكون موقوفة على ذلك الغير، فهذا ليس بلازم من هذا التقدير، إلا أن يتبين أنه إذا كان شيء من الأمور التي تُوصف بها من السلب والإيجاب موقوفا على الغير، وجب أن يكون هو نفسه موقوفاً على الغير، وهو لم يبين ذلك.

ومن المعلوم أن القائلين بهذا يقولون: إن ما يتجدد من الأمور القائمة به، فهو موقوف على مشيئته وقدرته، وذاته ليست موقوفة على مشيئته وقدرته، ويقولون: إنه يجوز أن يقف ذلك على ما يحدثه من الحوادث بمشيئته وقدرته، وهو في نفسه ليس موقوفا على ما يحدثه من الحوادث المتعلقة بمشيئته وقدرته، وليس في الوجود موجود سواه وسوى مخلوقاته حتى يُقال إن تلك الأمور موقوفة عليه، بل غاية ما يمكن أن يُقال إنها موقوفة على مشيئته وقدرته أو توابع مشيئته وقدرته. وأصحاب هذا القول يقولون ذلك، وتكون تلك الأمور موقوفة على ذلك، لا يقتضي أن يكون هو نفسه موقوفاً على ذلك، ولكن هذا المحتج إن لم / يقرر مقدمات لم تكن حجته صحيحة، ٢/٢٣٣ وحجته مبنية على أنه لو لم تكف ذاته في حصول ما ينفى ويثبت للزم افتقاره إلي غيره، وإنما يلزم افتقار تلك المنفيات المثبتات إلى ذلك الغير، فإن هذا بيّن، فإن لم يبن أن افتقار تلك الأمور إلي الغير مستلزم لافتقاره، وإلا لم تكن حجة صحيحة، لاسيما وتلك الأمور على

هذا التقدير ليست من لوازم ذاته، فإنها لو كانت من لوازم ذاته كانت ذاته كافية فيها، ولوازم الذات متى افتقرت إلى الغير لزم افتقار الذات إلى الغير، فإن الملزوم لا يوجد إلا باللازم، و اللازم لا يوجد إلا بذلك الغير، فالملزوم لا يوجد إلا بذلك الغير، ولكن ذلك الغير لا يجب أن يكون فاعلا أو علة فاعلة، بل يجوز أن يكون شرطاً ملازماً.

وقد بُيّن في غير هذا الموضع أن نفس ذات الواجب إذا قيل: هي ملازمة لصفاته الواجبة له، أو صفاته الواجبة له ملازمة لذاته، أو كل من الصفات الواجبة ملازم للأخرى، كان هذا حقا وهو متضمن أن تحقيق كل من ذلك مشروط بتحقيق الآخر.

وأما كون الرب تعالى مفتقر إلى شيء مباين له غني عنه، فهذا ممتنع، فإنه سبحانه الغني عن كل شئ، فإذا قُدر أن بعض لوازمه توقف على ما هو مباين له لم يكن وجوده ثابتاً إلا بوجود ذلك المباين، وكان الله مفتقرا إليه، والله غني عن كل شيء. وأما إذا لم يكن الأمر من لوازم ذاته، بل كان من الأمور العارضة، فلا ريب أن أهل الإيمان والسنة يقولون إن الله لا يفتقر في شيء من الأشياء إلى غيره،/ لا في ذاته ولا صفاته ولا أفعاله، سواء قام بذاته أو لم يقم بذاته، ولكن هو بنفسه غني عن كل ما سواه، ولا يقال إنه نفسه غني عن نفسه، وليس في كونه مستلزماً لصفاته وفاعلاً لأفعاله ما يقتضي افتقاره إلى غير نفسه، فإنه إذا كان وحده مستلزماً لصفاته، فاعلاً لجميع أفعاله، لم يكن شيء مما وُجد بغيره، بل جميع ما وُجد فلا يخرج من ذاته وصفاته وأفعاله، فلا يتصور أن يكون مفتقراً إلى غير نفسه المقدسة سبحانه وتعالى.

٢/ ٢٣٤

ولكن المقصود أن هذا المحتج إذا قال له المعترض: ما المانع أن تكون هذه الأمور العارضة موقوفة على غيرٍ مع كون الحق واجب الوجود بذاته؟ لم يكن فيما ذكر حُجة، بل ذكر أن تلك الأمور إذا لم تكن من لوازم ذاته بحيث تكون مجرد الذات كافية فيها،

وإلا لزم افتقاره إلى سبب منفصل، واللازم إنما هو افتقار تلك الأمور إلى سبب منفصل، فإن بيَّن أن ما يقوم بالواجب يمتنع أن يكون موقوفاً على سبب منفصل تمت حجته، وإلا فلا، ولا يمكن أن يقيم حجه إلا على أنه لا يقف على ما هو مستغنٍ عن الواجب بنفسه، وهذا حق. وأما كونه لا يقف على ما هو مفتقر إلى الواجب فهذا لا يمكن إقامة الدلالة عليه.

الوجه السابع: أن يُقال: قولك بأن عواض ذاته لا يتوقف على الغير يستلزم أن عواض ذاته يتوقف على الغير، وإذا كان تقدير ثبوته مستلزماً لانتفائه دل على أن تقدير ثبوته مستلزم لجمع بين النقيضين، فلا يكون ثابتاً، وإن شئت قلت: قولك لا تقوم به الحوادث مستلزم لقيام/ الحوادث به، فيلزم الجمع بين النقيضين، وإن شئت قلت: ٢/ ٢٣٥ قولك لا يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته يستلزم نقيض ذلك فيكون باطلاً، وهذا يصلح أن يكون دليلا مستقلاً في أول المسألة، وذلك لأن هذا العالم المشهود إما أن يكون واجبا بذاته أو ممكنا، فإن كان واجبا بذاته فمن المعلوم قيام الحوادث به، فيلزم قيامها بالواجب بذاته.

وأيضاً فمن المعلوم أن ما يقوم ببعض الأفلاك من الحوادث ليست ذاته كافية له، بل هو موقوف على غيره، فيكون ما يقوم بالواجب بنفسه موقوفاً على غيره، وإن كان هذا العالم ممكناً وهو الحق، فلا بد له من واجب، فذلك الواجب إما أن يكون علة تامة مستلزمة في الأزل لجميع معلولاته أولا، والأول باطل لأنه لو كان كذلك لم يتأخر شيء من معلولاته. والثاني يقتضي أنه فعَل، بعد أن لم يكن فَعَل، وذلك يقتضي تجدد فاعليةٍ، فأما أن يكون تجدد ذلك مستلزما لكون متجدداته توجب افتقار ذاته إلى غيره أو لا، فإن لم تكن بطلت الحجة، وإن استلزم ذلك ثبت افتقار ما يتجدد بذاته إلى غيره. فلو

قيل: إن الواجب لا تقوم بذاته هذه الأمور للزم أن تقوم بذاته هذه الأمور، فيلزم الجمع بين النقيضين. وإن قيل: تجدد الفاعلية لا يستلزم قيام شيء به، بل تجددت من غير حدوث شيء أصلاً. قيل: فكذلك ما يتجدد من الأمور القائمة بذاته ممكن حينئذ تجدده من غير حدوث شيء أصلاً بطريق الأَوْلى. وإن شئت أن تكون هذه معارضة ودليلا في رأس المسألة، ونقول: ما يتجدد من مفعولاته هل يقتضي افتقار ذاته/ إلى غيره ٢/ ٢٣٦ أم لا؟ فإن قيل لا يقتضي، فكذلك ما يتجدد من أفعاله القائمة به وإلا فلا. وهذا لأن نُفاة الأمور القائمة به منهم من يقول حدثت الحوادث المباينة له من غير تجدد شيء أصلاً، كما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة والكُلاَّبية وغيرهم، ومنهم من يقول: بل ما زالت الحوادث تحدث مع كونه مستلزماً لجميع مفعولاته، كما تقول ذلك الدهرية الفلاسفة، والدهرية منهم من يقول: إن العالم واجب الوجود بنفسه، ومنهم من يقول: إن الأول علة غائية له، وكل من هذه الأقوال يلزمه من التناقض ما يبين به أنه لا يمكنه إبطال القول بقيام مراداته ومحبوباته بذاته][1].

(فصل)

[معارضة بعض المتكلمين للرازي:]

وقد عارض بعضهم الرازي فيما ذكره من أن هذه المسألة تلزم عامة الطوائف، فقال:

(المراد بالحادث: الموجود الذي وجد بعد العدم، ذاتا كان أو صفة، أما ما لا يوصف بالوجود- كالأعدام المتجددة، والأحوال عند من يقول بها، والإضافات عند من لا

(١) ما بين المعقوفتين في (س) فقط وسقط من سائر النسخ. وكتب الناسخ بعد كلمة «بذاته» بلغ مقابلة. (رشاد).

يقول: إنها وجودية - فلا يصدق عليها اسم الحادث، وإن صدق عليها اسم المتجدد، فلا يلزم من تجدد الإضافات والأحوال في ذات الباري أن تكون محلا للحوادث./ ٢/٢٣٧

قال: وما قاله الإمام- يعني الرازي- في هذا المقام إن أكثر العقلاء قالوا بـه وإن أنكروه باللسان، وبيَّنه بصور؛ فليس كذلك، لأن أكثر ما ذكـر مـن تلـك الأمـور فإنما هي متجددة لا محدثة، والمتجدد أعم من الحادث، فلا يلزم مـن وجـود العـام وجود الخاص).

قلت: ولقائل أن يقول: هذا ضعيف من وجوه:

أحدها: أن الدليل الذي استدلوا به على نفي الحوادث ينفي المتجددات أيضاً كقولهم: إما أن يكون كمالا أو نقصا، وقولهم: لو حصل ذلك للزم التغير، وقـولهم: إمـا أن تكـون ذاته كافية فيه أو لا تكون، وقولهم: كونه قابلا له في الأزل يستلزم إمكان ثبوته في الأزل؛ فإنه لا يمكن أن يحصل في الأزل لا متجدد ولا حادث، ولا يوصـف الله بـصفة نقـص، سواء كان متجددا أو حادثا، وكذلك التغير لا فرق بين أن يكون بحادث أو متجدد، فإن قالوا: تجدد المتجددات ليس تغيرا، قال أولئك: وحدوث الحركات الحادثة لـيس تغـيرا، فإن قالوا: «بل هذا يسمى تغيرا» منعوهم الفرق، وإن سلَّموه كان النزاع لفظيا، وإذا كان استدلالهم بنفي القسمين لزم إما فساده وإما النقض.

٢/٢٣٨ **الوجه الثاني**: أن يُقال: تسمية هذا متجددا وهذا حادثا فرق/ لفظي، لا معنوي، ولا ريب أن أهل السنة والحديث لا يطلقون عليه سبحانه وتعالى أنه محل للحـوادث، ولا محل للأعراض، ونحو ذلك من الألفاظ المبتدَعة التي يُفْهَـم منهـا معنـى باطـل، فـإن الناس يفهمون من هذا أن يحدث في ذاته ما يسمونه هم حادثا كالعيوب والآفات، والله منزَّه عن ذلك سبحانه وتعالى، وإذا قيل: فلان ولي على الأحداث، أو تنازع أهل القبلة في أهل الأحداث؛ فالمراد بذلك: الأفعال المحرمة كالزنا والسرقة وشرب الخمر وقطع

الطريق، والله أجل وأعظم من أن يخطر بقلوب المؤمنين قيامُ القبائح به، والمقصود أن تفرقة المفرِّق بين المتجدد والحادث أمر لفظي، لا معنى عقلي، ولا عكسه عاكس فسمي هذا متجدداً وهذا حادثاً لكان كلامه من جنس كلامه.

الوجه الثالث: إن دعوى المدَّعي أن الجمهور إنما يلزمهم تجدد الإضافات والأحوال والأعدام: لا تجدّد الحادث الذي وجد بعد العدم، ذاتاً كان أو صفة، دعوى ممنوعة لم يُقِم عليها دليلا، بل الدليل يدل على أن أولئك الطوائف يلزمهم قيام أمور وجودية حادثة بذاته، مثال ذلك أنه سبحانه وتعالى يسمع ويرى ما يخلق من الأصوات والمرئيات.

وقد أخبر القرآن بحدوث ذلك في مثل قوله: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى / ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ ٢/ ٢٣٩ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة:١٠٥] وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴿١٤﴾﴾ [يونس:١٤] وقد أخبر بسمعه ورؤيته في مواضع كثيرة، كقوله لموسى وهارون: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴿٤٦﴾﴾ [طه:٤٦] وقوله: ﴿ٱلَّذِى يَرَىٰكَ حِينَ تَقُومُ ﴿٢١٨﴾ وَتَقَلُّبَكَ فِى ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿٢١٩﴾﴾ [الشعراء:٢١٨، ٢١٩] وقوله: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾ [آل عمران:١٨١] ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [المجادلة:١].

وفي الصحيح عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: «سبحان الذي وسع سمعُه الأصواتَ، لقد كانت المجادلة تشتكي إلى رسول الله ﷺ في جانب البيت، وأنه ليخفى عليّ بعضُ كلامها، فأنزل الله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾»[1]، ومثل هذا كثير.

---

(١) رواه البخاري (٦/ ٢٦٨٩)، باب (٩).

فيقال لهؤلاء: أنتم معترفون وسائر العقلاء بما هو معلوم بصريح العقل أن المعدوم لا يرى موجوداً قبل وجوده، فإذا وجد فرآه موجوداً وسمع كلامه فهل حصل أمر وجودي لم يكن قبل، أولم يحصل شيء؟/ ٢/ ٢٤٠

فإن قيل: لم يحصل أمر وجودي، وكان قبل أن يُخلق لا يراه، فيكون بعد خلقه لا يراه أيضاً، وإن قيل: حصل أمر وجودي، فذلك الوجودي إما أن يقوم بذات الرب، وإما أن يقوم بغيره، فإن قام بغيره لزم أن يكون غير الله هو الذي رآه، وإن قام بذاته عُلم أنه قام به رؤية ذلك الموجود الذي وجد، كما قال تعالى: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة:١٠٥] وما سموه إضافات وأحوالا وتعلقات وغير ذلك.

يقال لهم: هذه أمور موجودة أو ليست موجودة؟ فإن لم تكن موجودة فلا فرق بين حاله قبل أن يَرَى ويَسْمع وبعد أن يرى ويسمع، فإن العدم المستمر لا يوجب كونه صار رائياً سامعاً، وإن قلتم: بل هي أمور وجودية، فقد أقررتم بأن رؤية الشيء المعين لم تكن حاصلة، ثم صارت حاصلة بذاته، وهي أمر وجودي.

والمتفلسفة لا يُقتصر في إلزامهم على تجدد الإضافات، بل يُلزمون بكونه محدِثاً للحوادث المتجددة شيئاً فشيئا،، والإحداث هو من مَقُولة أن يفعل، وأن يفعل: أحدُ المقُولات العشر، وهي أمور وجودية.

فيقال: كونه فاعلا لهذه الحوادث المعينة بعد أن لم يكن فاعلا لها، إما أن يكون أمراً حادثاً وإما أن لا يكونَ حَدَث كونه فاعلا؛ فإن لم يحدث كونه فاعلا فحاله قبل أن يحدثها وبعد أن يحدثها واحد، وقد كان قبل أن يحدثها غير فاعل لها، فيلزم أن لا يحدث شيء، أو يحدث بلا/ محدث، وأنتم أنكرتم على المتكلمة الجهمية والمعتزلة أن قالوا: ٢/ ٢٤١ الذات تفعل بعد أن لم تكن فاعلة، بلا أمر تجدد، فكيف تقولون: هي دائماً تفعل الحوادث شيئاً بعد شيء، من غير أن يحدث لها أمر؟

وأيضاً فالفاعلية التامة لكل واحد من الحوادث إن كانت موجودة في الأزل قبل حدوثه لزم تأخر الفعل عن الفاعلية التامة، وهذا باطل، وذلك يبطل قولهم. وإن قالوا: بل الفاعلية التامة لكل حادث تحدث بعد أن لم تكن حادثة، فقد صارت الذات فاعلة لذلك الحادث بعد أن لم تكن فاعلة، وكونُها فاعلة هي من مقولة أن يفعل، وهي إحدى المقولات العشر التي هي الأجناس العالية، المسماة عندهم بقاطيغورياس، وهي كلها وجودية، فيلزم اتصاف الرب بقيام الأمور الوجودية به شيئاً بعد شيء، كما اختاره كثير من سلفهم وخلفهم.

وهكذا يمكن تقرير كل ما ذكر الرازي من إلزام الطوائف شيئاً بعد شيء لمن تصور ذلك تصوراً تاماً، وكل من قال: «لم يحدث شيء موجود» فإنه يلزمه التناقض البين الذي لا ينازع فيه المنصف الذي يتصور ما يقول تصوراً تاماً./ ٢/٢٤٢

وقد اعتذر من اعتذر من الفلاسفة عما ألزمهم إياه من الإضافات بأن قالوا: الإضافات لا توجد إلا كذلك، فلا يتصور فيه الكمال قبلها، ولأنها تابعة لغيرها، فلا يثبت فيها الكمال، بل في متبوعها.

قلت: ولقائل أن يقول: هذا بعينه يقوله المثبتون، فإن الكلام إنما هو في الحوادث المتعلقة بمشيئته وقدرته. ومن المعلوم امتناع ثبوت الحوادث جميعها في الأزل، فإذا قال القائل: «الإضافات لا توجد إلا حادثة» قيل له: والحوادث المتعلقة بمشيئته وقدرته لا توجد لا حادثة.

وأما قوله: «الإضافة تابعة لغيرها، فلا يثبت فيها الكمال» فعنه جوابان:

أحدهما: أن الدليل لا يفرِّق بين التابع والمتبوع، فإن صح الفرق ظل الدليل، وإن لم يصح انتقض الدليل؛ فيبطل على التقديرين.

الثاني: أن يقال: وهكذا ما يتعلق بمشيئته وقدرته، هو تابع أيضاً، فلا يثبت فيه الكمال.

يوضح ذلك: أنه سبحانه مستحق في أزله لصفات الكمال، لا وز أن يكون شيء من الكمال الأزلي إلا وهو متصف به في أزله،/ كالحياة والعلم والقدرة وغير ذلك، وإنما الشأن فيما لا يمكن وجوده في الأزل. ٢/ ٢٤٣

[طريقة الأئمة في مسألة القرآن:]

ومما يبين لك أن الرازي وأمثاله كانوا يعتقدون ضعف هذه المسألة -مع فرط رغبتهم في إبطال قول الكرَّامية إذا أمكنهم- أنه لم يعتمد على ذلك في مسألة كلام الله تعالى في أَجَلِّ كتبه «نهاية العقول»، ومسألةُ الكلام هي من أجلِّ ما يبنى على هذا الأصل.

وذلك أن الطريقة المعروفة التي سلكها الأشعري وأصحابه في مسألة القرآن، هم ومن وافقهم على هذا الأصل من أصحاب أحمد وغيرهم، كأبي الحسن التميمي والقاضي أبي يعلي وابن عقيل وأبي الحسن بن الزاغوني وغيرهم من أصحاب أحمد، وكأبي المعالي الجويني وأمثاله وأبي القاسم الرواسي وأبي سعيد المتولي وغيرهم من أصحاب الشافعي، والقاضي أبي الوليد الباجي وأبي بكر الطرطوشي والقاضي/ أبي بكر ابن العربي وغيرهم من أصحاب مالك، وكأبي منصور الماتريدي وميمون النسفي وغيرهما من أصحاب أبي حنيفة، أنهم قالوا: لو كان القرآن مخلوقا للزم أن يخلقه: إما في ذاته، أو في محل غيره، أو أن يكون قائماً بنفسه لا في ذاته ولا في محل آخر. ٢/ ٢٤٤

والأول: يستلزم أن يكون الله محلا للحوادث.

والثاني: يقتضي أن يكون الكلام كلام المحل الذي خُلِق فيه؛ فلا يكون ذلك الكلام كلام الله، كسائر الصفات إذا خلقها في محل، كالعلم والحياة والحركة واللون وغير ذلك.

والثالث: يقتضي أن تقوم الصفة بنفسها، وهذا ممتنع.

فهذه الطريقة هي عمدة هؤلاء في مسألة القرآن. وقد سبقهم عبد العزيز المكي صاحب «الحيدة» المشهورة إلى هذا التقسيم.

الفهرس الموضوعي

الفهرس الموضوعي

الموضوع الصفحة